اقبالیات (اردو)

جنوری تا مارچ، ۱۹۸۸ء

مدیر:

پروفیسر محمد منور

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جنوری تا مارچ، ۱۹۸۸ء)
مدیر	:	محمد منور
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	لاہور
سال	:	۱۹۸۸ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۴۸۴
سائز	:	۱۴ء۵×۲۴ء۵ س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

IQBAL CYBER LIBRARY

(www.iqbalcyberlibrary.net)

Iqbal Academy Pakistan

(www.iap.gov.pk)

6th Floor Aiwan-e-Iqbal Complex, Egerton Road, Lahore.

مندرجات

جلد: ۲۸ | اقبالیات: جنوری تا مارچ، ۱۹۸۸ء | شمارہ: ۴

(اقبال ریویو)

جلد : ۲۸ ○ جنوری - مارچ ۱۹۸۸ء ○ شمارہ : ۴

پچاسویں برسی کے موقع پر خصوصی نمبر

مدیر

پروفیسر محمد منور

نائب مدیر : **محمد سہیل عمر**

مدیر معاون : ڈاکٹر وحید عشرت

معاونین : احمد جاوید

انور جاوید

مقالات سے متعلقہ مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے۔ مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان، لاہور کی رائے تصور نہ کی جائے۔

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی مثلاً اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، آثاریات وغیرہ۔

مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت "اقبالیات"، ۱۲۹ اے نیو مسلم ٹاؤن، لاہور کے پتے پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی۔

بدل اشتراک

پاکستان

فی شمارہ	۲۰ روپے
زر سالانہ	۶۰ روپے (چار شمارے)

بیرونی ممالک

عام خریدار کے لیے	۱۰ ڈالر سالانہ
طلبہ کے لیے	۷ ڈالر سالانہ
اداروں کے لیے	۱۵ ڈالر سالانہ
فی شمارہ	۳ ڈالر

(بشمول ڈاک خرچ)

قیمت (خصوصی شمارہ): -/۵۰ روپے

ناشر: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۲۹ اے نیو مسلم ٹاؤن، لاہور فون: ۸۵۸۸۴۶

3

ترتیب

فکریات

تبصرۂ کتب

قلمی معاونین

نام	پتہ
صابر کلوروی	اُستاد شعبۂ اُردو گورنمنٹ کالج، ایبٹ آباد
ڈاکٹر تحسین فراقی	اُستاد شعبۂ اُردو اورینٹل کالج جامعۂ پنجاب لاہور
پروفیسر غلام رضا سعیدی	ایرانی محقق
پروفیسر ایرکن ترکمن	چیئرمین شعبۂ علومِ شرقی قونیہ یونیورسٹی۔ قونیہ (ترکی)
ڈاکٹر عبداللہ مبشر الطرازی	فیکلٹی آرٹس کنگ عبدالعزیز یونیورسٹی جدہ سعودی عرب
ڈاکٹر حسن اختر ملک	اُستاد شعبۂ اُردو۔ گورنمنٹ کالج۔ لاہور
پروفیسر اکبر رحمانی	جلگاؤں۔ بھارت
محمد حنیف شاہد	ریاض، سعودی عرب
عبدالکافی ادیب	اسسٹنٹ ڈائریکٹر نظامت وزارتِ اطلاعات تحقیق حوالہ اسلام آباد
ڈاکٹر انور سدید	ستلج بلاک، علامہ اقبال ٹاؤن، لاہور
ڈاکٹر مہر عبدالحق	شادمان۔ ملتان
ڈاکٹر مظفر حسن ملک	۳۸۔ مرغزار کالونی۔ گجرات
ڈاکٹر سیّد حسین نصر	جارج واشنگٹن یونیورسٹی۔ امریکہ
ڈاکٹر سیّد اکرم شاہ	پرنسپل اورینٹل کالج، جامعہ پنجاب۔ لاہور
ڈاکٹر محمد ریاض	چیئرمین شعبۂ اقبالیات علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد

پروفیسر محمد منور — ناظم اقبال اکادمی پاکستان

محمد عبداللہ قریشی — مجلس ترقی ادب - لاہور

ڈاکٹر معین الدین عقیل — شعبۂ اُردو جامعہ کراچی۔ کراچی

ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی — شعبۂ اُردو اورینٹل کالج - لاہور

سیّد مظفر حسین برنی — گورنر ہریانہ - بھارت

ڈاکٹر انعام الحق کوثر — ادارہ نصابیات - کوئٹہ

ڈاکٹر مظفر عبّاس — استاد، ماہرِ تحقیق

سیّد نور محمد قادری — گجرات

محمد احمد خان و مجید فاروقی — نواب بہادر یار جنگ اکادمی - کراچی

محمد اصغر نیازی — نائبِ تحقیق، اقبال اکادمی پاکستان

ڈاکٹر وحید عشرت — معاون ناظم ادبیات، اقبال اکادمی پاکستان

نئی دریافت

مکتوبِ اقبال بنام جناح

صابر کلوروی

'میرے اور مرحوم کے خیالات میں کامل ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔
ہندوستان کے دستوری مسائل کے گہرے مطالعے کے بعد بھی
انجامِ کار مجھے یہی نتائج اخذ کرنا پڑے اور بالآخر انہی خیالات
نے مسلم ہندوستان کے متحدہ عزم کی صورت میں جنم لیا ___'

قائدِ اعظم
(دیباچہ، اقبال کے خطوط جناح کے نام)

مکاتیبِ اقبال کے تمام ذخیرے میں قائدِ اعظم محمد علی جناحؒ کے نام خطوط خصوصی اہمیت حاصل رہی ہے اس لیے کہ ان خطوط میں ایک الگ اسلامی مملکت کے قیام کی آرزو ہمیں جھلکتی نظر آتی ہیں۔ ان خطوط نے قائدِ اعظم کو اپنے مقصد اور منزل کا تعین کرنے میں بڑی مدد دی۔ ویسے تو علامہ اقبال ۱۹۰۹ء ہی سے جداگانہ قومی تشخص پر زور دیتے آرہے تھے[1] لیکن ہندوستان کے مخصوص سیاسی حالات کے پیشِ نظر اس تجویز کو کچھ زیادہ پذیرائی حاصل نہیں ہوسکی تھی ____ ۱۹۳۰ء کے خطبۂ الٰہ آباد میں علامہ نے اس نظریے کو پہلی بار مسلم لیگ کے سیاسی پلیٹ فارم سے پیش کیا۔ اُس وقت مسلم لیگ کی پالیسی اس سے مختلف تھی۔ یہی وجہ ہے کہ خطبہ پیش کرتے وقت علامہ کو اس امر کی وضاحت کرنی پڑی کہ یہ ان کی ذاتی رائے ہے۔ لیکن ۱۹۴۰ء میں جب قراردادِ لاہور میں قائدِ اعظم نے ایک جداگانہ اسلامی ریاست کی تجویز پیش کی تو ان پر یہ بات اچھی طرح واضح تھی کہ اس مقام تک پہنچنے میں علامہ کی مساعی کا خاصا عمل دخل رہا ہے۔ چنانچہ قراردادِ لاہور منظور ہونے کے بعد قائدِ اعظم نے اپنے پرائیویٹ سیکرٹری مطلوب الحسن سید سے کہا:

"اگرچہ اقبال آج ہم میں نہیں ہیں، لیکن وہ زندہ ہوتے تو یہ دیکھ کر کتنے خوش ہوتے کہ ہم نے بعینہٖ وہی کیا جو اُن (اقبال) کی خواہش تھی۔"[2]

قرارداد کی منظوری کے بعد ایک اور موقع پر قائدِ اعظم نے فرمایا:

"کارلائل نے شیکسپیئر کی عظمت کا ذکر کرتے ہوئے ایک انگریز کا ذکر کیا کہ اُسے جب شیکسپیئر اور دولتِ برطانیہ میں سے کسی ایک کو منتخب کرنے کا اختیار دیا گیا تو اُس نے کہا کہ میں شیکسپیئر کو کسی قیمت پر نہ دوں گا۔ گو میرے پاس سلطنت نہیں

ہے۔ لیکن اگر سلطنت مل جائے اور اقبال اور سلطنت میں سے کسی ایک کو منتخب
کرنے کی نوبت آئے تو میں اقبال کو منتخب کروں گا۔"[۳]

۲۔ مارچ ۱۹۴۱ء کو یومِ اقبال کی ایک مجلس میں قائدِ اعظم نے اپنے صدارتی خطبے میں فرمایا:
"مجھے ان امر پر فخر ہے کہ ان (اقبال) کی قیادت میں بحیثیت ایک سپاہی کے کام
کیا ہے۔ میں نے ان سے زیادہ وفادار رفیق اور اسلام کا شیدائی نہیں دیکھا۔ جس
بات کو وہ صحیح خیال کرتے، وہ یقیناً صحیح ہوتی اور وہ اس پر مضبوط چٹان کی طرح
قائم رہتے۔"[۴]

۱۹۴۳ء میں قائدِ اعظم نے علامہ کے خطوط کو مدوّن کر کے اپنے دیباچے کے ساتھ شائع کر دیا۔
اس وقت تک صرف تیرہ[۱۳] خطوط دریافت ہوئے تھے۔ عبدالرحمن سعید نے ان خطوط کا اردو ترجمہ کیا۔ محمد جہانگیر
عالم نے قائدِ اعظم کے نام علامہ اقبال کے دو مزید خطوط ڈھونڈ نکالے۔ یہ خطوط ۸۔ دسمبر ۱۹۳۶ء اور ۱۳۔ اگست
۱۹۳۷ء کو لکھے گئے تھے۔ علامہ آخری زمانے میں خط لکھنے اور ان پر دستخط کرنے سے معذور ہو گئے تھے،
چنانچہ پنجاب مسلم لیگ کے سیکرٹری غلام رسول خان، علامہ کی ہدایت پر جواب تحریر کرتے اور ان خطوط کو جن
کی تعداد تین[۳] ہے، علامہ کے مکاتیب میں شمار کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اب تک علامہ کے اٹھارہ[۱۸] خطوط
دریافت ہو چکے ہیں۔ پیشِ نظر خط قائدِ اعظم کے نام علامہ کا انیسواں[۱۹] خط ہے۔ اس خط کی دریافت کی کہانی
بہت دلچسپ ہے۔

۱۷۔ اگست ۱۹۸۳ء کو مجھے پروفیسر محمد جہانگیر عالم نے اپنی تازہ کتاب "اقبال کے خطوط
جناح کے نام" مجھے عنایت کی۔ مجھے یہ دیکھ کر خوشی ہوئی کہ اس میں علامہ کے تمام ۱۸ خطوط کو زمانی ترتیب
سے شائع کیا گیا تھا۔ عام طور پر جب دو افراد کے درمیان خط و کتابت ہوتی ہے تو گزشتہ خط کا حوالہ ضرور
شامل ہوتا ہے، چنانچہ میں نے ان خطوط کا مطالعہ اس نقطۂ نظر سے شروع کیا کہ خطوط میں کہیں خلا تو موجود
نہیں ہے، کیا علامہ کے کسی ایسے خط کی نشاندہی کی جا سکتی ہے جو اٹھارہ خطوط کے اس مجموعے میں شامل
نہ ہو۔ دو خطوط میں بعض اشاروں نے میری توجہ اپنی جانب مبذول کی: ایک اشارہ علامہ کے ۸۔ دسمبر ۱۹۳۶ء
کے محررہ خط میں موجود تھا۔ اس خط سے واضح اشارہ ملتا ہے کہ غلام رسول نے قائدِ اعظم کو مسلم لیگ کے
پارلیمنٹری بورڈ کے ضمن میں ایک تفصیلی خط لکھا تھا۔ خط کے مندرجات سے معلوم ہوتا ہے کہ غلام رسول کا
لکھا ہوا یہ خط علامہ کے ایما پر لکھا گیا تھا، کیونکہ علامہ پنجاب مسلم لیگ کے پارلیمانی بورڈ کے صدر تھے۔
اگر یہ خط مل سکتا تو اقبال کی طرف سے قائدِ اعظم کو لکھے گئے غلام رسول کے خطوط کی تعداد چار[۴] ہو جاتی،

لیکن افسوس ہے اس خط کا تاحال سراغ نہیں مل سکا۔

دوسرا اشارہ بہت اہم تھا، اور یہ علامہ کے ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کے خط میں موجود ہے۔ علامہ اس خط کی ابتدا میں لکھتے ہیں:

"آپ کے نوازش نامہ کا شکریہ جو مجھے اس اثنا میں ملا۔ مجھے یہ جان کر بے حد خوشی ہوئی کہ مسلم لیگ کے دستور اور پروگرام میں جن تبدیلیوں کے متعلق مَیں نے تحریر کیا تھا، وہ آپ کے پیشِ نظر رہیں گی۔......"

اٹھارہ خطوط میں ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء سے پہلے ہمیں جو خط ملتا ہے، وہ ۲۲ اپریل ۱۹۳۷ء کو لکھا گیا تھا۔ اس خط میں مسلم لیگ کے دستور اور پروگرام میں تبدیلی کی کوئی تجویز پیش نہیں کی گئی۔ یہ صورتِ حال اس اَمر پر دلالت کرتی تھی کہ ۲۲ اپریل ۱۹۳۷ء اور ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کے درمیان علامہ نے ضرور کوئی ایسا خط لکھا تھا جس میں انہوں نے مسلم لیگ کے دستور اور پروگرام میں تبدیلیوں کی تجویز پیش کی تھی۔

مَیں ان دو گم شدہ خطوط کی تلاش میں ۱۹۸۵ء میں کراچی گیا اور نیشنل میوزیم اور قائدِ اعظم اکیڈمی میں تلاش شروع کی لیکن مجھے کامیابی حاصل نہ ہو سکی۔ اس خط کی تلاش میں مجھے 'قومی دستاویزات کے تحفظ کے ادارے' واقع اسلام آباد کے شیخ اکرام صاحب کی وساطت سے قائدِ اعظمؒ کے ذاتی کاغذات تک رسائی حاصل ہُوئی۔ ان کاغذات کا بغور جائزہ لینا شروع کیا۔ بالآخر میری سعی بارآور ہُوئی اور مجھے قائدِ اعظم کے نام علامہ اقبال کا ۱۰ مئی ۱۹۳۷ء کا لکھا ہُوا مطلوبہ خط دستیاب ہو گیا۔ ادارے کے ایک کارکن ریاض صاحب نے مجھے بتایا کہ یہ خط ان کے علم میں تھا، لیکن ان کے خیال میں یہ علامہ اقبال کا نہیں ہو سکتا کیونکہ اس پر جو دستخط موجود ہیں، وہ علامہ اقبال کے نہیں ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس خط پر جو دستخط کیے گئے ہیں، وہ علامہ اقبال کے نہیں ہیں اور مزید برآں خط کا اندازِ تحریر بھی علامہ کے مخصوص اندازِ تحریر سے قدرے مختلف ہے، لیکن مجھے اس خط کے علامہ اقبال کا خط ہونے پر یقینِ کامل ہے جس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ اس خط کی موجودگی پیش گوئی مَیں نے اس کی دریافت سے دو سال قبل کر دی تھی۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ قائدِ اعظم کے ذاتی کاغذات سے دستیاب ہُوا ہے، اور میرے علم کی حد تک پنجاب میں 'اقبال' نام کے کسی اور صاحب کی قائدِ اعظم سے خط و کتابت کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ اس ضمن میں چند اور دلائل بھی پیش کیے جا سکتے ہیں:

۱۔ اس خط کے مندرجات (الف) مسلم لیگ کے دستور میں ترمیم اور اسے عوامی جماعت

بنانے کی خواہش (ب) جمہور مسلمانوں کا مسلم لیگ میں دلچسپی نہ لینے کا شکوہ۔ (ج) اعلیٰ ملازمتوں میں متوسط بالائی طبقے کے افراد کی دھاندلی کا ذکر اس سے اگلے خط محررہ ۱۰ مئی ۱۹۳۷ء میں بھی موجود ہے، اور یہ دونوں خطوط ایک ہی سلسلۂ خیال کی کڑی معلوم ہوتے ہیں۔

۳۔ خط پر علامہ کے دستخط نہ ہونے سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ یہ خط علامہ کا نہیں ہے۔ مکاتیب اقبال کے ذخیرے میں متعدد خطوط ایسے بھی ہیں جو علامہ کے ہاتھ کے لکھے ہوئے نہیں ہیں۔ جب انہیں ہم اقبال کے خطوط تسلیم کرتے ہیں تو اس خط کے ضمن میں ہمارے انکار کا کیا جواز ہو سکتا ہے! ۱۹۳۷ء کے اوائل میں علامہ کی بیماری شدت اختیار کر چکی تھی اور ڈاکٹروں نے انہیں لکھنے پڑھنے سے سختی سے منع کر دیا تھا۔ اس کا ذکر علامہ کے اس دور کے بیشتر خطوط میں موجود ہے:

"مجھے نہایت ہی تاسف سے آپ کو اطلاع دینا پڑتی ہے کہ آپ کے مرسلہ کاغذات کا مطالعہ میرے لیے ناممکن ہے۔ میری آنکھوں کی تکلیف بڑھ رہی ہے اور میرے معالجین نے مجھے لکھنے پڑھنے کی قطعاً ممانعت کر دی ہے۔"[5]

علامہ موصول ہونے والے ہر خط کو پڑھوا کر اس کا جواب ارشاد کر دیا کرتے اور کاتب اپنی طرف سے علامہ کے دستخط کر دیتا تھا یا اپنا نام لکھ دیتا تھا؛ چنانچہ شیخ اعجاز احمد کے نام ۲۳ اپریل ۱۹۳۷ء کے خط کی ابتدا میں علامہ تحریر کرتے ہیں:

(i) "یہ خط میں نے ایک دوست سے لکھوایا ہے کیونکہ ڈاکٹر نے مجھ کو آنکھ کے دوسرے معائنہ تک لکھنے پڑھنے سے منع کر دیا ہے۔"[6]

(ii) "جناب من ضعفِ بصارت کی وجہ سے ڈاکٹر صاحب کو ڈاکٹروں نے لکھنے پڑھنے سے منع کر دیا ہے اس واسطے وہ اپنے دستخط سے آپ کو خط نہیں لکھ سکتے۔"[7]

علامہ کی طرف سے جو حضرات اس کام پر مامور تھے، ان میں نذیر نیازی، محمد شفیع (م ش)، منشی طاہر الدین، جاوید اقبال اور غلام رسول کے بارے میں دستاویزی ثبوت مل جاتے ہیں۔ ممکن ہے راجہ حسن اختر، عبداللہ چغتائی اور چودھری محمد حسین بھی اس ضمن میں علامہ کی معاونت کرتے ہوں۔ ۱۲ مئی ۱۹۳۷ء کو قاضی نذیر احمد کو جو خط لکھا گیا تھا، اس پر علامہ کے بجائے محمد شفیع کے دستخط ہیں۔ لکھتے ہیں:

"جناب من! ڈاکٹر صاحب کو آپ کا خط مل گیا ہے۔ وہ خود علیل ہیں، اس واسطے آپ کے سوالات کا مندرجہ ذیل جواب لکھوایا ہے......"[8]

نور حسین کے نام خط محررّہ ۱۷ مارچ ۱۹۳۷ء کے خط کا یہ ابتدائی فقرہ بھی قابلِ غور ہے:

"میں خرابیٔ صحت اور کمزوریٔ بصارت کی وجہ سے خود خط نہیں لکھ سکتا۔"[9]

اسی طرح شیخ اعجاز کے نام یکم دسمبر ۱۹۳۷ء کا لکھا ہوا خط بھی علامہ کی تحریر میں نہیں۔ اس خط میں 'فی الفور' کو 'فعل فور' لکھا ہوا ہے جو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ لکھنے والا سُن کر لکھ رہا ہے۔[10]

مارچ ۱۹۳۷ء اور اپریل ۱۹۳۸ء کے درمیانی تیرہ[13] ماہ کے عرصے میں صرف ایک خط علامہ کے ہاتھ کا تحریر کردہ ہے۔ یہ خط ۲۰ مئی ۱۹۳۷ء کو لکھا گیا تھا۔ شیخ اعجاز احمد کے بقول 'مظلوم اقبال' میں شامل علامہ کے ۴۰۱ خطوط میں سب سے پہلا خط جو علامہ کے ہاتھ کا لکھا ہوا نہیں ہے، وہ ۳ اپریل ۱۹۳۴ء کا ہے۔ تاہم اس پر علامہ کے دستخط موجود ہیں۔[11]

مولانا راغب احسن کو جو خط ۱۲ جون ۱۹۳۷ء کو تحریر کیا گیا تھا، وہ بھی علامہ کے ہاتھ کا نہیں ہے بلکہ نیازی صاحب نے علامہ کی طرف سے اس خط کا جواب دیا تھا۔[12] اس ضمن میں ایک اور ناقابلِ تردید شہادت خود قائدِ اعظم کے نام ایک خط محررّہ ۲۰ مارچ ۱۹۳۷ء کے اختتامی جملے سے بھی مل جاتی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں:

"مکرّر آنکہ .... معاف فرمایئے، میں نے یہ خط آشوبِ چشم کی وجہ سے ایک دوست سے لکھوایا ہے۔"[13]

چنانچہ ان شواہد کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ کسی خط کا علامہ کی تحریر میں نہ ہونا اور اس پر ان کے صحیح دستخط نہ ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ خط علامہ اقبال کا نہیں ہے یا کسی نے ان سے غلط طور پر منسوب کر دیا ہے۔

زیرِ بحث خط کی تحریر پر ہم نے غور کیا ہے اور اس تحریر کا علامہ کے انگریزی خطوط کے دستیاب تمام عکسی نقول سے موازنہ کیا ہے، اور ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اس خط کا اندازِ تحریر ڈاکٹر عبداللطیف کے نام علامہ کے لکھے ہوئے خط سے بہت مشابہت رکھتا ہے۔ یہ خط ہنوز غیر مدوّن ہے اور عجائب گھر لاہور میں محفوظ ہے۔ اس خط کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر عبداللطیف کا خط علامہ خود نہیں پڑھ سکے بلکہ علامہ کے بچوں کی گورنس ڈورس احمد نے یہ خط پڑھ کر علامہ کو سُنایا تھا۔ اس خط کا جواب اسی جرمن خاتون کے قلم سے لکھا گیا تھا۔[14] ڈاکٹر عبداللطیف اور جناحؒ کے نام علامہ کے دونوں خطوط کا زمانہ اور اندازِ تحریر صاف چغلی کھا رہا ہے کہ اسے ڈورس احمد ہی نے تحریر کیا تھا۔ جناحؒ کے نام خط میں اس دلیل کو مزید پختہ بنانے والا ایک اور اشارہ بھی موجود ہے، اور وہ یہ کہ خط میں لفظ

Muslim کو Moslim لکھا گیا ہے۔ ایک غیر مسلم ہی ایسا کر سکتا ہے۔ ڈورس احمد اس لفظ کو اسی طرح لکھتی تھیں: چنانچہ ان شواہد کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس خط کا ایک ایک لفظ عاشر کا ہے۔
اس خط کا عکس، انگریزی متن اور اردو ترجمہ پیشِ خدمت ہے:

Lahore,
10th May, 37.

My dear Mr. Jinnah,

Thank you for your letter which reached me in due course. I am glad to tell you that the Pro-League feeling is rapidly progressing in the Punjab and that the Punjab Moslims including the Unionists will give you their full support. I should like to know whether it would be possible for you to tour through N. India and to spend a few days in each province visiting important towns before the All India Moslim League session at Meerut. I think it is necessary to make suitable changes in the constitution of the League with a view to bring the league in closer touch with the masses which have so far taken no interest in the political activities of the upper – middle class of the Moslims.

It is the complaint of the average moslim that our leaders think in terms of office only, and the vacancies in the varios Govt Departments generally go to the relations or friends of the Unionists, that is why the average moslim takes little interest in our political affairs. I personally believe this complaint to be genuine and hope that you will think out some suitable changes in the constitution of the league, which will make the masses more hopeful of the league & its activities.

Please drop a line in reply.

Yours sincerely,
Mohammad Iqbal.

(اردو ترجمہ)

لاہور

۱۰ مئی ۱۹۳۷ء

محترم جناح صاحب!

آپ کے خط کا بہت شکریہ جو مجھے دریں اثنا موصول ہوا۔ مجھے آپ کو یہ بتانے میں بہت خوشی محسوس ہوتی ہے کہ پنجاب میں لیگ کی نسبت ہمدردانہ جذبات میں تیزی سے اضافہ ہو رہا ہے، اور یہ کہ یونینسٹوں سمیت پنجاب کے مسلمان آپ کی پوری پشت پناہی کریں گے۔ میں یہ معلوم کرنا چاہتا ہوں کہ کیا آپ کے لیے یہ ممکن ہوگا کہ آپ شمالی ہند کا ایک دورہ کریں اور میرٹھ میں آل انڈیا مسلم لیگ کے اجلاس سے پہلے، ہر صوبے میں اہم شہروں میں جائیں۔ میرا خیال ہے کہ مسلم لیگ کے آئین میں مناسب تبدیلیاں کرنا ضروری ہیں تاکہ مسلم لیگ کو عوام الناس کے قریب تر لایا جائے جنہوں نے اب تک مسلمانوں کے بالائی متوسط طبقے کی سیاسی سرگرمیوں میں کوئی دلچسپی نہیں لی۔ متوسط مسلمان طبقے کو شکایت ہے کہ ہمارے لیڈروں کو صرف اپنے عہدوں سے دلچسپی ہے، اور یہ کہ حکومت کے مختلف محکموں میں خالی اسامیاں یونینسٹوں کے رشتہ داروں یا دوستوں کے لیے مخصوص کر دی جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کا متوسط طبقہ سیاسی معاملات میں کم دلچسپی لیتا ہے۔ میرا ذاتی خیال ہے کہ ان کی شکایت بجا ہے۔ مجھے امید ہے کہ آپ لیگ کے دستور میں چند مناسب ترمیمات کے بارے میں ضرور غور کریں گے جس سے عوام الناس میں، لیگ اور اس کی سرگرمیوں کے ضمن میں، بہتر توقعات پیدا ہوں گی۔

براہِ کرم اپنے جواب سے سرفراز فرمائیں!

آپ کا مخلص

محمد اقبال

اس خط میں درج ذیل امور کی جانب اشارہ کیا گیا ہے:

(ا) پنجاب میں مسلم لیگ کی روز افزوں مقبولیت

(ب) مسلم لیگ کے متعلق پنجاب کی یونینسٹ پارٹی کے ہمدردانہ رویے کا ذکر

(ج) قائدِ اعظم کو شمالی ہند کے اہم قصبوں کا دورہ کرنے کی دعوت

(د) مسلم لیگ کو عوامی جماعت بنانے کے لیے اس کے دستور میں ترمیم

(ہ) متوسط طبقے کی یہ شکایت کہ ان کے لیڈر ذاتی مفادات کے لیے کام کرتے ہیں

ان امور میں آخری دو امور کے متعلق علامہ کے ایک اور خط ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء میں بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس خط میں علامہ، جواہر لال نہرو کی بے دین اشتراکیت کے مقابلے میں مسلمانوں کے معاشی مسائل کا حل اسلامی نظام کے نفاذ میں بتاتے ہیں۔ اس مقصد کے لیے وہ اس امر پر زور دیتے ہیں کہ ہندوستان کو ایک یا ایک سے زیادہ مسلم ریاستوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ زیر نظر خط میں جن مسائل پر اظہارِ خیال کیا گیا ہے، ان میں پنڈت جواہر لال نہرو کے اس بیان کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے جو انھوں نے مسلم لیگ کو طعن و تشنیع کا نشانہ بناتے ہوئے دیا تھا۔ نہرو نے کہا تھا:

> "مسلم لیگ، مسلمانوں کے صرف اس گروہ کی نمائندگی کرتی ہے جو متوسط طبقے کے بالائی حصے سے تعلق رکھتا تھا...... مسلمان عوام کے افلاس، مصائب اور فاقہ کشی کا علم جس قدر مجھے ہے، اتنا علم ان لیگی لیڈروں کو ہرگز نہیں جو اسمبلی کی سیٹوں اور ملازمتوں کے بٹوارے کے سوا کچھ جانتے ہی نہیں۔"[15]

علامہ کو اس بیان کا جواب 'سول اینڈ ملٹری گزٹ' میں ایک طویل بیان کی صورت میں دینا پڑا تھا۔ اس خط میں مسلم لیگ کے میرٹھ کے اجلاس کا ذکر کیا گیا ہے۔ یہ اجلاس لکھنؤ میں ۷ اکتوبر ۱۹۳۷ء کو ہوا تھا۔ مزید برآں یونینسٹ پارٹی کے اربابِ اقتدار کی مسلم لیگ میں دلچسپی کا جہاں تک ذکر ہے، یہ دلچسپی بالآخر سر سکندر حیات کی مسلم لیگ کے لکھنؤ کے اجلاس میں شرکت اور سکندر — جناح پیکٹ کا موجب بنی۔ علامہ اس امر پر ہمیشہ زور دیتے رہے کہ مسلم لیگ کا اجلاس کسی اقلیتی صوبے کے بجائے مسلمانوں کے اکثریتی صوبے کے مرکز، لاہور میں ہو۔ علامہ کی یہ خواہش ان کی وفات کے بعد ۱۹۴۰ء میں پوری ہوئی۔ اس اجلاس سے علامہ کی توقع کے عین مطابق زبردست سیاسی فوائد حاصل ہوئے، اور دیکھتے ہی دیکھتے مسلم لیگ نہ صرف پنجاب بلکہ پورے ہندوستان کی سیاست پر چھا گئی۔

Lahore
10th May '37

My dear Mr Jinnah,

Thank you for your letter which reached me in due course. I am glad to tell you that the proLeague feeling is rapidly progressing in the Punjab and that the Punjab Moslems including the Unionists will give you their full support. I should like to know whether it would be possible for you to tour through N. India and to spend a few days in each province visiting important towns before the All India Moslem League Session at Meerut. I think it is necessary to make suitable changes in the constitution of the League with a view to bring the League in closer touch with the masses which have so far taken no interest in the political activities of the upper-middle class of the Moslems. It is the complaint of the average Moslem that our leaders think in terms of office only, and that the vacancies in the various Govt. Departments generally: 'so

to the relations or friends of the Ministers. That is why the average Muslim takes little interest in our political affairs. I personally believe this complaint to be genuine and hope that you will think out some suitable changes in the constitution of the League which will make the masses more hopeful of the League's activities. Please send a line in reply.

Yours sincerely

Mohammad Iqbal

حواشی

۱۔ ملاحظہ کیجیے۔ 'سفینۂ حیات' از غلام قادر فرخ امرتسری

۲۔ 'محمد علی جناح ــــ ایک سیاسی مطالعہ' (انگریزی) از مطلوب الحسن سید ص ۲۲۱

۳۔ 'انقلاب' لاہور، ۲۹ مارچ ۱۹۴۰ء ص ۳

۴۔ ہفتہ وار 'حمایتِ اسلام' لاہور، ۲۲ مارچ ۱۹۴۱ء ص ۳

۵۔ خط بنام شو لال شوری محررہ ۲۷ مئی ۱۹۳۷ء مشمولہ 'اقبالنامہ' جلد دوم ص ۲۶۰

۶۔ 'مظلوم اقبال' ص ۳۶۷

۷۔ بنام عباس علی خان لمعہ حیدر آبادی مشمولہ 'اقبالنامہ' جلد اول ص ۲۹۸۔ واضح ہو کہ یہ خط محمد شفیع کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے۔

۸۔ 'اقبالنامہ' جلد دوم ص ۲۳۸

۹۔ 'انوار اقبال' ص ۲۱۵

۱۰۔ 'مظلوم اقبال' مرتبہ اعجاز احمد ص ۳۷۴

۱۱۔ ایضاً ص ۳۷۴

۱۲۔ 'جہانِ دیگر' مرتبہ فرید الحق ایڈووکیٹ ص ۱۰۲

۱۳۔ 'اقبال کے خطوط جناح کے نام' مرتبہ پروفیسر محمد جہانگیر عالم۔ ص ۷۴

۱۴۔ "My eye sight is falling bad & the doctors have told me not to do any reading or writing. My children's Governess has read your address to me ...."

۱۵۔ 'اقبال اور جدوجہد آزادی' از حمید رضا صدیقی۔ ص ۱۱۹

پسِ تحریر:

ابتدا میں غلام رسول کے جس موعودہ خط کا حوالہ دیا گیا ہے، وہ دستیاب ہو گیا ہے لیکن اس خط پر علامہ کے نہیں غلام رسول کے اپنے دستخط ہیں لہٰذا اسے علامہ کا خط قرار نہیں دیا جا سکتا۔

علامہ اقبال کی ۱۹۰۸ کی لندن میں کھینچی گئی تصویر

اقبال کی چند نایاب تحریریں

ڈاکٹر تحسین فراقی

خرد نے مجھ کو عطا کی نظرِ حکیمانہ
سکھائی عشق نے مجھ کو حدیثِ رندانہ

(اقبال)

یوں تو اب تک اقبال کی نثری تحریروں اور خطوں کے متعدد مجموعے شائع ہو چکے ہیں لیکن ان میں کوئی مجموعہ بھی ان اس طرح کی تحریروں کے باب میں حرف آخر نہیں کہلا سکتا کیونکہ کبھی نہ کبھی اور کہیں نہ کہیں ان کا کوئی غیر مطبوعہ یا غیر مدون خط یا تقریر یا تقریظ یا اس کا ملخص یا غیر مدوّن بیان وغیرہ ضرور منصۂ ظہور پر آتے رہتے ہیں اور اقبالی ادب میں اضافہ کرتے رہتے ہیں۔ چند ماہ پہلے مجھے بعض رسائل وکتب کی ورق گردانی کے دوران اور بعض احباب کی کرم فرمائی سے اقبال کی ایسی چار تحریریں دستیاب ہوئیں جو نایاب اور نادر ہیں۔ ان کی تفصیل تاریخ وار درج ہے۔

(ا) "مولانا عبدالحکیم" ــــ محمد دین فوق کی کتاب "ملک العلما علامہ عبدالحکیم مع تاریخ سیالکوٹ ومشاہیر سیالکوٹ" (۱۹۲۴ء) پر اقبال کی تقریظ۔

(ب) "ہیر رانجھا کشتہ" پر علامہ کا مختصر تاثر یا تقریظ (تاریخ ندارد)

(ج) "نظامِ عمل" ــــ محمد عبدالحامد قادری بدایونی کی کتاب میں شامل اقبال کا ایک مختصر خط (۱۹۳۶ء)

(د) "آل انڈیا مسلم لیگ مینی فسٹو" (پمفلٹ) میں شامل اقبال کا ایک غیر مدون اور بہت اہم مکتوب (۱۹۳۶ء)

ذیل میں ان نادر اور نایاب تحریروں کا مختصر تعارف مع متن پیش کیا جاتا ہے:

(ا) فوق (۱۸۷۶ء-۱۹۴۵ء) علامہ اقبال کے معاصر اور دوست تھے۔ سیالکوٹ کے موضع گھرٹل کے

رہنے والے تھے۔ ۱۸۹۶ء میں لاہور آکر پیسہ اخبار میں ملازم ہوئے۔ ان کی تصانیف کی تعداد پچاس سے متجاوز ہے۔ علامہ نے وقتاً فوقتاً اپنے خطوط میں فوق کی بعض کتب مثلاً یادِ رفتگاں، حریت اسلام، شباب کشمیر، رہنمائے کشمیر اور وجدانی نشتر وغیرہ پر اظہار خیال کیا ہے[1]۔ انہی کتب میں فوق کی ایک اہم کتاب "ملک العلماء علامہ عبدالحکیم سیالکوٹیؒ"........ بھی ہے جس کے شروع میں اقبال کی ایک تقریظ بھی شامل ہے۔ فوق نے یہ کتاب ۱۹۲۴ء میں لاہور سے شائع کی۔ ایک سو چھبیس صفحات کی اس کتاب میں تقریباً نصف صفحات اس "فاضل سیالکوٹیؒ" کے لیے وقف کیے گئے ہیں اور باقی نصف تاریخ و مشاہیر سیالکوٹ کے لیے۔

فوق کی محررہ اس مختصر سی سوانح عمری سے علامہ عبدالحکیم سیالکوٹیؒ کے باب میں جو معلومات ملتی ہیں، ان سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ وہ ایک ممتاز اور نادرۂ روزگار معقولی اور عالم دین تھے۔ علامہ عبدالحکیم عہدِ اکبری میں خاکِ پاک سیالکوٹ میں پیدا ہوئے۔ یہیں پرورش پائی۔ یہیں اپنے علمی و معقولی کارناموں کی جوت جگائی اور بالآخر یہیں انتقال کیا۔ ان کی تصانیف کے ذکر میں فوق لکھتے ہیں:

> "مولوی عبدالحکیم کی تصانیف کی صحیح اور مکمل تعداد کسی تاریخ سے معلوم نہیں ہو سکی۔ انہوں نے زیادہ تر منطق و فلسفہ کی ازق ترین عربی کتابوں کے حاشیے اور ان کی شرحیں لکھی ہیں۔ صرف ایک "غنیۃ الطالبین" ایسی بتائی جاتی ہے جس کو آپ نے عربی سے فارسی میں ترجمہ کیا تھا[2]۔"

علامہ عبدالحکیم سیالکوٹیؒ کی کتب صرف ہندوستان تک محدود نہ رہیں بلکہ صاحب "مآثر الکرام"[3] کے بقول بلادِ عرب و عجم میں بھی سائر و دائر ہوئیں۔ فوق نے ان کی کتب کی تعداد بائیس بیان کی ہے چند کتب کے نام یہ ہیں:

حاشیہ تفسیر بیضاوی، حاشیہ مطول، حاشیہ شرح مواقف، درۂ ثمینہ در اثبات واجب الوجود، حواشی در کنار شرح حکمۃ العین، شرح التہذیب، دلائل التجدید (حضرت مجدد صاحب کے دعوے کی تائید میں) سیالکوتی التصورات (علم منطق میں)۔

اپنے عہد میں علامہ عبدالحکیم سیالکوٹیؒ "فاضل سیالکوٹیؒ" اور "فاضل لاہوری" (جیسے اقبال سیالکوٹی ہونے کے باوجود "اقبال لاہوری" کے نام سے بھی معروف ہوئے) کے نام سے بھی متعارف تھے۔ بعض اہم کتابوں مثلاً روضۃ الادبا، حدائق حنفیہ، تاریخ کبیر کشمیر فارسی، روضۃ القیومیہ، مآثر الکرام اور سبحۃ المرجان وغیرہ میں آپ کا ذکر ملتا ہے۔ ذیل میں علامہ کی تقریظ کا صحیح متن[4] درج

کیا جاتا ہے جو دراصل ایک فلسفی (شاعر) کا ایک فلسفی کو یادگار خراج ہے:

"مولوی عبدالحکیم علیہ الرحمۃ سیالکوٹ کی سرزمین میں پیدا ہوئے جو شاہان مغلیہ کے زمانہ میں اسلامی علوم کی ایک مشہور درس گاہ تھی۔ ان کی عالمگیر شہرت آخر شاہجہان تک پہنچی جس نے ان کی قدر افزائی میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کیا۔ دربار دہلی میں بادشاہ کے اشارہ سے بڑے بڑے معرکتہ الآرا مذہبی و فلسفیانہ مباحث ہوا کرتے تھے جن میں سیالکوٹی فلسفی کی نکتہ آفرینیاں اور موشگافیاں وسط ایشیا اور ایران کے حکماء کو متحیر کیا کرتی تھیں۔"

"ان کی فلسفیانہ تصانیف میں "سیالکوتی علی التصورات" ایک مشہور رسالہ ہے جو کچھ مدت ہوئی مصر میں شائع ہوا تھا۔ اس کے علاوہ ان کی اور بھی کتابیں ہیں جو اسلامی ممالک میں بہت مقبول اور ہر دلعزیز ہیں۔ توحید باری تعالیٰ پر بھی ان کا ایک خاص رسالہ ہے جو شاہجہان کی فرمائش سے لکھا گیا تھا میری نظر سے گزرا ہے مگر غالباً آج تک شائع نہیں ہوا۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ ان کے خیالات کا بیشتر حصہ اب "قدیم پارینہ" ہے لیکن اسلامی فلسفے کا مؤرخ اس کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔"

"سیالکوٹ میں ان کی مسجد اور تالاب اب تک ان کی یادگار ہیں مگر افسوس ہے کہ ان کا مزار جو تالاب کے قریب ہی واقع ہے نہایت کسمپرسی کی حالت میں اہل سیالکوٹ کی بے حسی اور مردہ دلی کا گلہ گزار ہے۔"

"منشی محمد الدین صاحب فوق نے جن کی تاریخی کرید مشہور ہے مولانا مرحوم کے حالات زندگی لکھ کر ملک اور قوم پر بہت بڑا احسان کیا ہے۔ مجھے امید ہے کہ ان کی یہ تصنیف نہایت دلچسپی کے ساتھ پڑھی جائے گی۔"

اُس رسالہ میں ضمناً سیالکوٹ شہر کے تاریخی حالات بھی ہیں جو نہایت تجسس اور تلاش سے فراہم کیے گئے ہیں۔ اہل سیالکوٹ کو ان حالات سے بالخصوص دلچسپی ہو گی۔"

محمد اقبال ۳ دسمبر ۱۹۲۴ء

(ب) تقریظ یا تاثر کے ذیل میں علامہ کی دوسری مختصر تحریر "رہبر رانجھا کشتہ" پر ہے۔

مولا بخش کشتہ (۱۸۷۶ء ـ ۱۹۵۵ء) پنجابی کے ممتاز شاعر تھے۔ ان کی تصنیفات میں "دیوانِ کشتہ" "پنجابی شاعراں دا تذکرہ" اور "ہیر رانجھا کشتہ" شامل ہیں۔ دیوانِ کشتہ کو کشتہ صاحب نے ردیف وار مرتب کیا اور فارسی اور کلاسیکی اردو غزل کے اسالیب کو پنجابی غزلوں میں دل کھول کر برتا۔ "ہیر رانجھا" انہوں نے ۱۹۱۱ء میں تصنیف کی۔ اس کا پہلا ایڈیشن امرتسر میں اسی سال شائع ہوا۔ اس کے تقریظ نگاروں میں عبدالحلیم شرر جیسے ممتاز ادیب بھی شامل تھے لیکن اس پہلے ایڈیشن میں علامہ کی تقریظ شامل نہیں۔ قیاس ہے کہ "ہیر رانجھا کشتہ" شائع ہونے کے بعد علامہ کی خدمت میں روانہ کی گئی اور علامہ نے اس پر ذیل کا تاثر رقم کیا:

"کشتہ صاحب کی پنجابی نظم موسوم بہ ہیر رانجھا بڑی خوبی سے جدید طرز پر لکھی گئی ہے۔
مجھے یقین ہے کہ مقبولِ عام ہوگی۔

محمد اقبال لاہور"

یہ بات اقبال شناسوں کے علم میں ہے کہ اقبال کا پنجابی ادب کا مطالعہ خاصہ وسیع تھا۔ ان سے چند پنجابی شعر بھی یادگار ہیں۔ اپنے عہد کے پنجابی شعراء مثلاً استاد عشق لہر، مولا بخش کشتہ، اور سر شہاب الدین (مسدس حالی کے ممتاز پنجابی مترجم) سے ان کے خصوصی تعلقات تھے تقریظ نگاری میں اقبال عموماً فیاض واقع ہوئے تھے۔ شاید اسی باعث انہوں نے "ہیر رانجھا کشتہ" کے باب میں مندرجہ بالا تاثر رقم کر کے اس کی ممکنہ مقبولیت کی پیش گوئی کی۔ ہیر رانجھا کشتہ (کل صفحات ۱۵۴) بلاشبہ رواں، صاف اور جدید اسلوب میں لکھی گئی ہے لیکن جو معارف و بصائر اور زبان و بیان پر حاکمانہ عبور کے جو شواہد قدم قدم پر "ہیر وارث شاہ" میں ملتے ہیں وہ نہ مقبل کی ہیر میں ہیں نہ فضل شاہ کی ہیر میں اور نہ ہی "ہیر رانجھا کشتہ" میں۔

علامہ اقبال کی مندرجہ بالا تحریر ان کے اپنے سوادِ خط میں اقبال اکادمی (لاہور) کے نوادرات میں محفوظ ہے۔ میں نے اس کا عکس اکادمی کی لائبریری سے حاصل کیا ہے جو ان اوراق میں پیش ہے۔ ویسے پنجدریا (لاہور) کے "کشتہ نمبر" (۱۹۶۰ء) میں بھی اسی تحریر کا عکس شامل کیا گیا ہے۔

[illegible] ہیر رانجھا [illegible]

[illegible]

[illegible] محمد اقبال [illegible] لاہور

’’ہیر رانجھا گشتہ‘‘ پر اقبال کے مختصر تاثر کا عکس

(ج) محمد عبدالحامد قادری بدایونی (۱۹۰۱ء۔ ۱۹۷۰ء) علامہ کے جونیئر معاصرین میں تھے۔ ان کا خاندان صدیوں سے علمی اور مذہبی خدمات کے باب میں مشہور و ممتاز تھا۔ خود مولانا عبدالحامد بدایونی کی سیاسی اور مذہبی خدمات لائق تعریف ہیں۔ عبدالحامد مولانا عبدالماجد بدایونی کے برادرِ خورد تھے۔ ان سے کئی کتب یادگار ہیں جن میں اسلام و سائنس، فلسفۂ عباداتِ اسلامی، تصحیح العقائد، الجواب المشکور (عربی) اور نظامِ عمل لائقِ ذکر ہیں۔ مولانا بدایونی تخلیقِ پاکستان کے بعد پاکستان چلے گئے تھے۔ تحریکِ پاکستان میں ان کی خدمات مسلّم ہیں۔ وفات کراچی میں ہوئی۔

’’نظامِ عمل‘‘ (کل صفحات ۲۲۴) ۱۹۳۲ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب میں توحید، رسالت، صلوٰۃ و متعلقاتِ صلوٰۃ، زکوٰۃ، حج، حکومت و سلطنت کا اسلامی نظامِ عمل، اسلام کا نظامِ تجارت، اسلام کا نظامِ وراثت، بحثِ ملائکہ و اجنہ وغیرہ کا قرآن، حدیث اور فقہ کی روشنی میں صاف، رواں اور عام فہم اسلوب میں جائزہ لیا گیا ہے۔ اس کتاب میں جن مشاہیر کی تقاریظ شامل ہیں ان میں حسین احمد مدنی، سید سلیمان ندوی، راغب بدایونی، سر راس مسعود، علامہ عبداللہ یوسف علی، عبدالماجد دریا آبادی اور اقبال خاص ذکر ہیں۔ ذیل میں بدایونی صاحب کے نام اقبال کا خط درج کیا جاتا ہے جو کتاب میں تقریظ کے طور پر شامل کیا گیا ہے:

"جناب مولانا السلام علیکم
آپ کی کتاب نظام عمل میں نے دیکھی۔ اس زمانہ میں جبکہ احکام دین سے
بے خبری عام ہو گئی ہے، آپ کی کتاب عام مسلمانوں کے لیے ہدایت کا مرتع
ثابت ہو گی۔ جزاک اللہ احسن الجزاء

محمد اقبال

۵ نومبر ۱۹۳۶ء"

(د) علامہ اقبال کا تنہا یہی کارنامہ نہیں کہ انہوں نے برعظیم کے مسلمانوں میں ایک فکری انقلاب برپا کیا بلکہ عملاً بھی انہوں نے ان کی اصلاح اور بہتری کے لیے سر توڑ جدوجہد کی۔ مسلمانوں کے الگ قومی تشخص کے ابھارنے میں ان کی کوششیں آب زر سے لکھنے کے قابل ہیں۔ ۱۹۲۶ء میں انہوں نے عملاً سیاست میں حصہ لینے کا آغاز کیا۔ پنجاب کونسل کے لیے الیکشن لڑا اور اپنے حریف ملک محمد دین کو شکست دے کر تین ہزار ووٹوں کی اکثریت سے مقابلہ جیتا۔ ۱۹۳۰ء میں انہوں نے اپنا شہرۂ آفاق خطبۂ الہ آباد دیا اور برعظیم میں مسلم تشخص کا ایک اور رنگ بنیاد رکھا۔ ۱۹۲۷ء سے ۱۹۳۰ء تک وہ پنجاب کونسل کے رکن رہے۔ اس دوران انہوں نے لیجسلیٹو کونسل میں شہری و دیہاتی چپقلش کا بغور جائزہ لیا جو در اصل یونینسٹ پارٹی کی پیدا کردہ تھی۔

۱۹۳۰ء کے خطبۂ الہ آباد کا تکملہ قائداعظم کے نام اقبال کے ان دو خطوط سے ہوتا ہے جو انہوں نے قائداعظم کو ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء اور ۲۱ جون ۱۹۳۷ء کو لکھے۔ اس سے ایک سال قبل اپنی شدید علالت کے باوجود انہوں نے قائداعظم کی جانب سے مسلم لیگ مرکزی پارلیمانی بورڈ کا رکن بننے کی دعوت منظور کر لی تھی۔

۸ جون ۱۹۳۶ء کو مسلم لیگ کونسل اور مرکزی پارلیمانی بورڈ کے اجلاس کی صدارت کرتے ہوئے قائداعظم نے مسلم لیگ کا انتخابی منشور منظور کرایا۔ یہاں اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ لیگ کے مرکزی پارلیمانی بورڈ کو اس لیے تشکیل دیا گیا تھا تاکہ حکومت برطانیہ کی جانب سے ۱۹۳۷ء میں منعقد ہونے والے انتخابات میں حصہ لیا جا سکے۔ اسی مرکزی پارلیمانی بورڈ کے تحت صوبائی بورڈ تشکیل دیئے گئے اور اقبال کو پنجاب پراونشل پارلیمانی بورڈ کا صدر نامزد کیا گیا تھا۔[5] ۸ مئی ۱۹۳۶ء کو مسلم لیگ اور قائداعظم کی حمایت میں اور مؤخر الذکر کی خدمات کو شاندار خراج پیش کرتے ہوئے ایک اپیل مسلمانانِ پنجاب کے نام ایک پمفلٹ کی شکل میں شائع کی گئی تھی۔ اس اپیل کا متن گفتارِ اقبال،

(مرتبہ رفیق افضل) کے ص ۲۰۳۔۲۰۵ پر دیکھا جا سکتا ہے۔ اس اپیل پر ۱۵ حضرات کے دستخط تھے جن میں سرفہرستِ اقبال کے دستخط تھے۔ اس مشترکہ اپیل کے علاوہ اقبال نے پراونشل پارلیمانی بورڈ کے صدر کی حیثیت سے اپنے انفرادی حوالے سے ایک الگ اپیل بھی مسلمانانِ پنجاب کے نام کی تھی۔ یہ اپیل خط کی صورت میں آل انڈیا مسلم لیگ مینی فسٹو کے آغاز میں شائع ہوئی جو ایک پمفلٹ کی صورت میں میکلیگن پریس لاہور سے شائع کیا گیا تھا۔ یہ پمفلٹ مجھے ممتاز محقق جناب خلیل الرحمٰن داؤدی نے مرحمت کیا۔ ان کے تشکر کے ساتھ ذیل میں علامہ کی اپیل مورخہ ۸ جولائی ۱۹۳۶ء کا متن مع عنوان درج کیا جاتا ہے:

"علامہ ڈاکٹر سر محمد اقبال کا خط مسلمانانِ پنجاب کے نام"

جنابِ مکرم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔ آپ کو معلوم ہوگا کہ یکم اپریل، ۱۹۳۷ء سے نئی اصلاحات ملک میں نافذ ہوں گی اور پنجاب لیجسلیٹو اسمبلی کے لیے انتخابات تاریخِ مذکور سے پہلے عمل میں آجائیں گے۔ اگر مسلمانانِ ہند نے ملک و قوم کے موجودہ حالات کا جائزہ لے کر ایک صحیح اور واضح حکمتِ عملی اختیار نہ کی تو ان کے مفاد کو نقصان پہنچنے کا قوی احتمال ہے۔ گزشتہ پندرہ سال سیاسی دور کی تاریخ جس میں دو عملی یا نیم جمہوری اصلاحات پر عمل درآمد رہا اس حقیقت کی شاہد ہے کہ مسلمانوں نے بحیثیت قوم ان ابتدائی اصلاحات سے وہ فائدہ نہیں اٹھایا جو انہیں اٹھانا چاہیے تھا۔ اس کوتاہی کے ذمہ دار کون لوگ ہیں اور کیوں؟ اس امر کو زیرِ بحث لانے کا یہ مقام نہیں۔ ان شاء اللہ عنقریب پنجاب کے اس سیاسی دور پر تبصرہ کیا جائے گا۔ آل انڈیا مسلم لیگ پارلیمنٹری بورڈ نے اپنے منشورِ عام میں بعض ایسے حقائق و واقعات کی طرف قوم کی توجہ مبذول کر دی ہے اور آئندہ کا پروگرام بھی آپ کے سامنے رکھ دیا ہے۔ مجھے ڈر ہے کہ ان واقعات کی تفصیلات سے بے خبری اور قوم کا باہمی تفرقہ کہیں پھر وہ صورت نہ پیدا کر جائے کہ آنے والی اصلاحات سے بھی ہم بحیثیت قوم پورا فائدہ اٹھانے سے محروم رہ جائیں اور جو قومی ترقی فرقہ دار فیصلہ نے ان اصلاحات کے ماتحت ہمارے لیے ممکن الحصول کر دی ہے، اس کا حاصل کرنا ہم سے بعید ہو جائے۔

یہی خدشہ ہے جسے مدِنظر رکھ کر مسلم لیگ نے صوبہ جاتی انتخابات میں قوم کی رہنمائی کو اپنا فرض سمجھا ہے۔ لیگ کی یہ فرض شناسی اس صورت میں بارآور ہو سکتی ہے جب قوم بھی فرض شناسی سے کام لے اور اس مسئلہ میں لیگ کی ہدایات اور اس کے پروگرام سے تمسّک[6] کرے۔ مسلم لیگ اور صرف مسلم لیگ کے ٹکٹ پر صوبجاتی اسمبلی میں جانے والے افراد سے توقع ہو سکتی ہے کہ وہ مسلمانوں کے حقوق کے محافظ ہوں گے اور ملک کی آئینی ترقی کے لیے سعی بلیغ کرنے کے لیے تیار ہوں گے۔ جو لوگ اپنے مخصوص سیاسی نظریے کی وجہ سے مسلمانانِ ہند کی مرکزی پالیسی پر کاربند ہونے کا اقرار نہیں کر سکتے۔ ان سے اس قسم کی توقعات رکھنا مشکل ہے۔ میں آپ کو اسلام اور ملک کے اندر اس کے صحیح سیاسی مفاد کا سچا خیرخواہ سمجھتے ہوئے مستدعی ہوں کہ آپ مسلم لیگ کے پارلیمنٹری بورڈ کی ہر ممکن امداد کریں اور اس کے نامزد کردہ امیدوارانِ اسمبلی کے لیے اپنا اثر اور رسوخ صرف کر کے انہیں کامیاب کرائیں۔ اس نازک دور میں اس خدمت سے بڑھ کر اور کوئی اسلامی اور ملکی خدمت نہیں ہو سکتی۔"

والسلام

(سر) محمد اقبال

(جاوید منزل میورو‌ڈ ۸ جولائی ۱۹۳۶ء)

واضح رہے کہ اپنی شدید علالت کے باعث بالآخر اقبال نے ۱۳ اگست ۱۹۳۶ء کو مذکورہ صوبائی پارلیمانی بورڈ سے استعفیٰ دے دیا گر صوبائی لیگ سے ان کا تعلق بحیثیت صدر بہر حال رہا۔

حواشی

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے "انوارِ اقبال" (مرتبہ بی اے ڈار) ص ۷۱۔۷۷

۲۔ "ملک العلما علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی ......" ص ۵۰

۳۔ قبل ازیں اس تقریظ کا متن مقالاتِ اقبال ۱۹۶۳ء (مرتبہ معینی) میں شائع ہو چکا ہے لیکن یہ بہت حد تک صحت سے عاری ہے۔

۴۔ اقبال کا اشارہ غالباً "درہ تمہید در اثباتِ واجب الوجود" کی جانب ہے۔

۵۔ یہ معلومات بیشتر ڈاکٹر جاوید اقبال کی زندہ رود (جلد سوم) سے ماخوذ ہیں۔

۶۔ مراد "تمسک" ہے۔

ارمغانِ محبّت

فلسفۂ اقبال کی حیات آموز ماہیت

پروفیسر غلام رضا سعیدی

ترجمہ: ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی

ہو فکر اگر خام تو آزادیِ افکار
انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ!

[جناب سعیدی کے اس مضمون میں دلچسپ بات یہ ہے کہ انھوں نے زیادہ تر علامہ کے اُردو اشعار سے استفادہ کیا ہے جو اُن کی اردو زبان سے خاصی واقفیت کی غماز ہے۔]

جن ممتاز محققین نے مشرق کے عظیم مفکر اقبال کے فلسفے کا مختلف پہلوؤں سے مطالعہ کیا ہے، ان کا کہنا ہے:

اقبال نے جو کچھ بھی، بطور ایک مفکر، کہا ہے، اس کی جڑیں ایک مفہوم میں جاگزیں ہیں جسے اقبال نے 'خودی' یا ذات کا نام دیا یا جو دوسرے لفظوں میں 'نفس' ہے؛ اور اقبال کے تمام فلسفیانہ افکار کا سرچشمہ یہی معنی ہے اور عقلی و علمی طور پر اسی مفہوم یعنی مفہوم 'خودی' سے وابستہ ہے۔ مطلب یہ کہ اس کے تمام افکار عقلاً و معناً فقط اس وسیلے سے ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہیں، بلکہ یہ کہنا چاہیے:

'کہ اقبال کے افکار کا مجموعہ ایک ایسے فکری نظام اور فکری سسٹم کے سلسلے کی بنیاد رکھتا ہے جس کا ہر مفہوم، معنی کے لحاظ سے، اس کے تمام افکار کے ذریعے تقویت و تائید پاتا ہے۔ لہٰذا یہ بات واضح ہے کہ ہم اس کے کسی بھی فکر کو اس وقت تک نہیں جانچ سکتے جب تک ہم 'خودی' کے مطلب و مفہوم کو، کہ اس کے فکری نظام کا مرکزی مغز ہے، پورے طور پر نہ جانچ پرکھ لیں۔ اس کے برعکس جب تک ہم اس کے فکر کے مختلف مفاہیم میں سے جو اس کے نظریے کے مطابق مفہوم 'خودی' ہی سے تشکیل یافتہ اور اس کی بنیادی دلالتوں میں سے ہیں، ہر ایک مفہوم کو پا نہ جائیں، خودی کی صحیح تشخیص اور جانچ غیر ممکن ہو گی۔

ناسخ حکم ان کے علم میں ہوگا۔ کیا کوئی حکم ایسا بھی ہے جو صحابہ نے نصِ قرآن کے خلاف نافذ کیا ہو؟

حضور سرورِ کائنات صلّی اللہ علیہ وسلّم نے کسی دریافت کردہ مسئلہ کا جو جواب وحی کی بنا پر دیا وہ تمام امّت پر حجّت ہے اور وہ وحی بھی قرآن مجید میں داخل ہو گئی۔ لیکن جو جواب محض استدلال پر دیا گیا جس میں وحی کو دخل نہیں کیا، کیا وہ بھی تمام حجت پر حجّت ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہو تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم کے تمام استدلالات بھی وحی میں داخل ہیں یا بالفاظِ دیگر یہ کہ قرآن و حدیث میں کوئی فرق نہیں؟

نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم کی دو حیثیتیں ہیں: نبوّت اور امامت۔ نبوّت میں احکامِ قرآنی اور آیاتِ قرآنی سے حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم کے استنباط داخل ہیں۔ اجتہاد کی بنا محض عقلِ بشری اور تجربہ و مشاہدہ ہے، کیا یہ بھی وحی میں داخل ہے؟ اگر وحی میں داخل ہے تو اس پر آپ کی دلیل کیا ہے؟

وحیِ غیر متلو کی تعریف نفسیاتی اعتبار سے کیا ہے؟ کیا وحی متلو اور غیر متلو کے امتیاز کا پتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کے عہد مبارک میں چلتا ہے یا یہ اصطلاحات بعد میں وضع کی گئیں؟

حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اذان کے متعلق صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا۔ کیا یہ مشورہ نبوّت کے تحت آئے گا یا امامت کے تحت میں؟

آیۂ توریث میں حصص بھی ازلی ابدی ہیں یا قاعدۂ توریث میں جو اصول مضمر ہے، صرف وہی ناقابلِ تبدیل ہے اور حصص میں حالات کے مطابق تبدیلی ہو سکتی ہے؟

آیۂ وصیّت کی وضاحت کیجیے؟

کیا امام کو اختیار ہے کہ قرآن کی کسی مقرر کردہ حد (مثلاً سرقہ کی حد) کو ملتوی کر دے اور اس کی جگہ کوئی اور حد مقرر کر دے؟ اس اختیار کی بنا پر کون سی آیتِ قرآنی ہے؟

امام ایک شخص واحد ہے یا جماعت بھی امام کے قائم مقام ہو سکتی ہے؟

ہر اسلامی ملک کے لیے اپنا امام ہو یا اسلامی دنیا کے لیے ایک امام ہونا چاہیے؟ مؤخر الذکر صورت موجودہ فرقِ اسلامیہ کی موجودگی میں کیسے بروئے کار آ سکتی ہے؟

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے طلاق کے متعلق جو طریقہ اختیار کیا، اگر اس کا اختیار انہیں شرعاً حاصل تھا تو اس اختیار کی اساس کیا تھی؟ زمانۂ حال کی زبان میں آیا اسلامی کانسٹی ٹیوشن ان کو ایسا اختیار دیتی تھی؟ فقہا کے نزدیک خاوند کو جو حق اپنی بیوی کو طلاق دینے کا ہے، وہ بیوی کو یا اس کے کسی خویش یا کسی اور آدمی کے حوالے کیا جا سکتا ہے؟ اس مسئلہ کی بنا کوئی آیتِ قرآنی ہے

اور یہ کیونکر ہے کہ اقبال نے اپنے تمام افکار کو فکرِ واحد کی اساس پر کھڑا کیا ہے۔

کیا اس حالت کی کوئی بنیادی صورت اور اصولی شکل رہی ہے، یا یہ کہ یہ محض ایک اتفاق ہے؟ تو اس وقت ہم آسانی سے ان سوالوں کو ایک طرف رکھ سکتے ہیں، لیکن کیا کرنا چاہیے کہ جس سے صرف فکرِ اقبال کی تفہیم کے یہ سوالات اٹھائے جائیں اور ان کا جواب بھی دیا جائے؟........[یہاں جناب سعیدی نے ماہیتِ جہان کی حقیقت سے بحث شروع کر دی ہے جو طویل ہے۔ اس سے صرفِ نظر کرتے ہوئے صرف ان حصّوں کا ترجمہ کیا جا رہا ہے جن کا تعلق علامہ سے ہے۔ یزدانی]

..... تو جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ تمام دنیا میں مادّے کے لیے ایک ہی طرح کے قوانین نافذ اور مؤثر ہیں تو پھر ایسا دعویٰ کیونکر کیا جا سکتا ہے کہ دنیا کے ایک حصّے کا خالق دنیا کے باقی حصّوں کا خالق نہیں ہے۔

اقبال بھی دوسرے تمام فلسفیوں کی طرح دنیا کو اس کے تمام تر اختلافات و تضاد اور رنگا رنگی کے باوجود ایک وحدت سمجھتا ہے اور اسی بنا پر کہتا ہے: ـ

زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک
دلیلِ کم نظری قصّۂ جدید و قدیم

.... یہی وجہ ہے کہ ہر فلسفی کے مانند اقبال کا فلسفہ ایک معیّن فکری نظام ہے۔

بہرحال، اقبال اور دوسرے فلسفیوں میں ایک بنیادی اختلاف ہے۔ یہ اختلاف اس حقیقت میں پوشیدہ ہے کہ اقبال کے نظریے کے مطابق وحدتِ عالم کی اصل جو اس تمام رنگا رنگی اور تنوع کو وحدت میں بدل دیتی ہے، خدا ہے ــــــ اپنی تمام صفات کے ساتھ ــــــ اس طرح کہ پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) کی آخری تعلیمات میں وہ متصوّر و مجسّم ہو گیا ہے۔ دوسری طرف یہ جاننا ضروری ہے کہ حقیقتِ عالم کے بارے میں فلاسفہ کے افکار بالکل مختلف ہیں ــــــ

اس خیال سے کہ خدا وہ اصل و اساس ہے جو کائنات کے تمام اجزا و ارکان کو وحدت کی شکل دیتا ہے، عاشق باخدا سے واقعی محبّت کرنے والا تمام کائنات کو اپنے دل میں جگہ دیتا ہے۔ اسی مناسبت سے سعدی کہتا ہے ؎

عاشقم بر ہمہ عالم کہ ہمہ عالم از وست
(یعنی تمام کائنات پہ عاشق ہوں کیونکہ ساری کائنات اس کی ہے)

.... ہاں، ذاتِ ربوبیت پوشیدہ اور مخفی ہے لیکن کائنات کی تخلیق اس کے وجود کو جلوہ گر کرتی ہے، اور یہی وہ حقیقت ہے جو اسرارِ کائنات کے آشکار ہونے پر منتج ہوتی ہے؛ چنانچہ اقبال

اسی ضمن میں کہتا ہے ؎

ایں گنبدِ مینائی ، ایں پستی و بالائی
درشد بدلِ عاشق ، با ایں ہمہ پہنائی
اسرارِ ازل جوئی ؟ بر خود نظرے واکن
یکتائی و بسیاری، پنہائی و پیدائی

(یہ پستی، یہ بلندی ۔ اور یہ گنبدِ مینائی یعنی آسمان اپنی تمام وسعت کے باوجود عاشق کے دل میں سما جاتا ہے ۔ تُو ازل کے بھیدوں کا جویا ہے تو خود پر ذرا نظر کر تُو وحدت بھی ہے اور کثرت بھی ، پوشیدہ بھی ہے اور ظاہر بھی)

مزید وضاحت کی خاطر یہ کہنا چاہیے کہ شاعر کا مطلب و مقصد یہ ہے کہ اگر تم اسرارِ ازل سے آگاہ ہونا چاہتے ہو یعنی خدا تعالیٰ کی ذات کے دونوں پہلوؤں کو پہچان لو تو اپنے وجود کو مطالعہ و تحقیق کا مورد ٹھہرا کر دیکھو ۔ اس کے باوجود اگر تم یکہ و تنہا ہو ، دو پہلوؤں کے حامل ہو ایک اندرونی پہلو کہ پوشیدہ اور ناپیدا ہے اور وہ تمہارا باطن ہے ۔ اور دوسرا تمہارا ظاہری اور صوری پہلو کہ واضح اور آشکار ہے اور تمہاری ظاہری ذات جو کئی مختلف جلووں کی حامل ہے .... ۔

عقل ہمیں منزل کی راہ دکھاتی ہے لیکن وہ خود منزل تک نہیں پہنچتی بلکہ منزل تک پہنچنے کے لیے صرف الہام ہی وسیلہ بنتا ہے ۔ اس حقیقت کے پیشِ نظر اقبالؔ کہتا ہے ؎

گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نُور
چراغِ راہ ہے منزل نہیں ہے!

.... اسی طرح ایک اور جگہ کہتا ہے ؎

خِرد سے راہرو روشن بصر ہے
خِرد کیا ہے ، چراغِ رہگزر ہے
درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا
چراغِ رہگزر کو کیا خبر ہے!

یعنی عقل ایک راہ گیر انسان کی آنکھ کے لیے روشنی فراہم کرتی ہے ۔ عقل کیا ہے؟ سوائے اس کے کہ چراغِ راہ ہے ۔ جو شور و غل اور ہنگامہ گھر کے اندر برپا ہے ، راستے کے چراغ کو اس کی کیا خبر ہو سکتی ہے !

غرض .... جیسے ہی ہم یہ محسوس کرنا شروع کریں کہ ہم نے کوئی دانش حاصل کر لی ہے یا ہم نے کسی چیز کے بارے میں جان لیا ہے تو یہاں ہماری عقل کا فریضہ ختم اور الہام کا فریضہ شروع ہو جاتا ہے۔

.... اگر ہم فطرت، ماہیت، صفات اور 'خودی' (دوسرے لفظوں میں ذات یا نفس) کی خصوصیات کے موضوع پر، جس کا اقبال سہارا لیتا ہے، اور حس و عقل اور الہام کے اندرونی رابطوں کے بارے میں غور و فکر کریں تو یہ نکتہ بیش از بیش واضح ہوتا جائے گا کہ اقبال 'عشق' یا 'شعور' یا 'بصیرت' کی طرف پوری پوری توجہ کے باوجود الہام کو کیوں پیشِ نظر رکھتا ہے۔ جیسا کہ وہ کہتا ہے؎

زمانہ عقل کو سمجھا ہُوا ہے مشعلِ راہ
کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحبِ ادراک

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں
ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں

یعنی ...... تمہارے درد کا علاج صرف بصیرت میں ہے۔ ایک اور جگہ کہتا ہے؎

سپاہِ تازہ برانگیزم از ولایتِ عشق
کہ در حرم خطرے از بغاوتِ خرد است
زمانہ ہیچ نداند حقیقتِ اُو را
جنوں قباست کہ موزوں بقامتِ خرد است

(میں سلطنتِ عشق سے ایک نیا لشکر تیار کرتا ہوں کہ حرم میں خرد کی بغاوت کا کچھ خطرہ ہے۔ ...... زمانہ اس کی حقیقت کے بارے میں کچھ نہیں جانتا۔ جنوں ایک ایسی قبا ہے جو خرد کے قامت کے لیے موزوں ہے)

.... (ذیلی عنوان "حقیقتِ جہان، بزرگترین زیبائیہا" کے تحت بعض نظریات سے بحث ہے۔ اس میں اقبال کے صرف ایک اُردو شعر کا حوالہ آیا ہے۔ اس کے بعد دوسرا ذیلی عنوان ہے "نبوت، معنی واقعی حقیقت"۔ اس میں اقبال کا کچھ ذکر آیا ہے، لہٰذا اس کی تلخیص کی گئی ہے)

اِس مختصر سی بحث میں ظہورِ نبوت کے متعلق اقبال کے نظریے کی توضیح و تشریح کسی حد تک مشکل ہے اس لیے یہاں اس نکتے کی وضاحت کی جاتی ہے کہ بعثت کے لیے ہر پیغمبر کی اذہان اور

گرانمایہ موہبت (عطائے الٰہی) حقیقتِ کائنات کے صحیح معنی جانتا ہیں، بالکل اسی طرح جس طرح خدا کے وجود کا مفہوم اس پر ظاہر ہے ....

اس لحاظ سے پیغمبر اوّلین شخص ہے جو حقیقتِ کائنات کا مکمل مفہوم، کہ فلسفۂ کامل کی یہ تنہا اساس ہے، بشریت کو عطا کرتا ہے۔

اس پیغمبر کے ظہور کے بعد نبوت کا اختتام ایک قدرتی امر ہے اور اس کے بعد نسلِ انسانی اپنی زندگانی کو کمالِ رفعت تک ـــــ پُرمائگی اور اعتبارو آبرو کے لحاظ سے ـــــ پہنچانے میں کسی قسم کی مشکل سے دوچار نہ ہوگی۔ آخری پیغمبر جس نے حقیقت کا کامل جہان، بشریت کو عطا کیا، رسولِ کرم حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہیں اور سب سے بڑا فلسفی جو اس امر کا وسیلہ بنا کہ حقیقت کا بہر کامل مفہوم، نبوت کامل کے ذریعے، سائنس کی ترقی کے اس زمانے ہیں، اس کے فلسفے کی بنیاد بنے، اقبال ہے، اور وہ فلسفہ جو سائنس اور علم کے مسلّم حقائق اور اصولوں کو حقیقت کے کامل مفہوم کے مطابق ڈھالتا ہے، فلسفۂ خودی ہے جسے اقبال نے پیش کیا ہے۔

اقبال کے مطابق یہ ہے اُس حقیقت کا مفہوم جو صحیح ہے، اور جو کائنات کی تمام معلوم حقیقتوں کو ایک وحدت کی صورت میں ایک دوسرے کے ساتھ ملا دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال بار بار اس بات پر زور دیتا ہے کہ ہر وہ فلسفہ جس کی اساس حقیقت کے نبوی مفہوم پر نہ ہو اور اس سے ہٹ کر کسی اور مفہوم پر مبنی ہو، ایک ایسا فلسفہ ہے جو فلسفی کے ذریعے کائنات سے متعلق ناقص علم کی بنیاد پر وضع ہوا ہے۔ اور وہ چیز (فلسفہ وغیرہ) جو ہدایتِ نبوت سے جُدا اور آزاد ہو، وہ کذب و عقیم (بانجھ) ہوگی۔ چنانچہ آج تک جتنے بھی فلسفیانہ نظام ظہور پذیر ہوئے ہیں، اسی قسم کے ہیں۔ یہ صرف خدا سے عشق ہے جو انسانی اور کائناتی فلسفے کی عمارت کی بنیاد رکھ سکتا ہے، اور اس عشق کا سرچشمہ گویا خضوع (انکسار، فروتنی) اور پورے طور پر پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) کے حضور سرِ تسلیم خم کرنا ہے۔ اقبال کہتا ہے ؎

نہ فلسفی سے نہ مُلّا سے ہے غرض مجھ کو
یہ دل کی موت، وہ اندیشہ و نظر کا فساد!

ہاں، حقیقت کا مفہوم واقعی فقط خدا کے مفہوم سے عبارت ہے جو زندہ ہے اور تمام کائنات کی نگہبانی کرتا ہے اور اُس کا نظام چلاتا ہے۔ باقی تمام مفاہیم و معانی ان اشیاء کے مفاہیم ہیں جو مردہ اور بے جان ہیں اور جو کبھی زندہ نہیں رہیں۔ ظاہر ہے ایسی مردہ چیز کی تجلّی بذاتہٖ بے معنی ہے اور اس

کا منتا معلوم، اور اگر آج اس طرح کے معانی روشن اور واضح نہیں تو کل روشن و آشکار ہو جائیں گے، چنانچہ اقبال اسی نسبت سے اپنے ایک اردو شعر میں کہتا ہے کہ ہر وہ فلسفہ جو عشق خدا سے (کہ ہمیشہ زندہ ہے) خالی ہے یا تو مُردہ ہے یا پھر قریبِ مرگ۔ اِسی طرح اپنے دوسرے دو اردو شعروں میں اُس نے اس بات کو کسی دوسری صورت میں واضح کیا ہے۔ کہتا ہے:

فلسفی رازِ محبت سے بے نصیب رہا۔ اُس نے ممکن حد تک بلند پروازی کی لیکن اُس کی پرواز جرأت و جسارت سے عاری رہی۔ یہ صحیح ہے کہ کرگس (گدھ) شاہین کی مانند آسمانوں پر پرواز کرتا ہے لیکن وہ زندہ شکار کرنے کی لذت سے بے بہرہ ہے، اُس کے لیے اس میں کوئی سُرور نہیں۔

ایک اور جگہ کہتا ہے ؎

حکیماں مُردہ را صورت نگارند
ید موسیٰؑ، دمِ عیسیٰ ندارند
دریں حکمت دلم چیزے ندیداست
برائے حکمتِ دیگر تپیداست

(فلسفی مُردے کی تصویر کشی کرتے ہیں، وہ حضرت موسیٰؑ کے ہاتھ (معجزۂ یدِ بیضا) اور حضرت عیسیٰؑ کے دَم (پھونک مار کر مُردوں کو جِلانے کا معجزہ) سے محروم ہیں۔ اس حکمت و فلسفہ میں دل نے کوئی چیز نہیں دیکھی، وہ کسی دوسری حکمت کے لیے تڑپا ہے)

"یہ حکمتِ دیگر" وہی فلسفہ و حکمت ہے جو حقیقت کی بنیادوں پر استوار ہے اور جو کامل نبوت کے عامل کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ تو یہی مفہوم ہے جو اُس حقیقی و واقعی عشق و محبت کا سرچشمہ اور منبع ہے، اور فلسفی کو جس کی ضرورت ہے۔

اور پھر یہی وہ محبت و عشق ہے جو انسان کو کائنات کے پوشیدہ اسرار کے الہام سے نوازتا ہے نیز یہی وہ عشق ہے جسے اقبال نے شاعرانہ انداز میں "خونِ جگر" کا نام دیا ہے۔ اور وہ فلسفہ جسے موت نہیں چھوتی اور جسے موت سے کوئی وحشت نہیں ہے، اسی خونِ جگر سے لکھا گیا ہے۔ چنانچہ اسی کے پیشِ نظر وہ کہتا ہے ؎

می ندانی عشق و مستی از کجا ست
ایں شعاعِ آفتابِ مصطفےٰؐ ست

(تجھے علم نہیں کہ عشق و مستی کا سرچشمہ کہاں ہے۔ یہ آفتابِ مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی شعاع ہے)

اسی موضوع کی تائید میں وہ ایک دوسری جگہ کہتا ہے ؎

نشانِ راہ ز عقلِ ہزار حیلہ مپرس
بیا کہ عشق کمالے زیک فنی دارد

(ہزاروں مکر و فریب کی حامل عقل سے راستے کا نشان مت پوچھ۔ عشق کی طرف آ کہ وہ یک فنی (ایک فن کا ہونا) کے کمال سے بہرہ ور ہے)

یعنی عقل ہزاروں ساختہ راستوں کے ہوتے ہوئے "تنہائی (اصل) راہ کا پتہ نہیں دے سکتی اس صورت میں خدا کے عشق و محبت میں دل لگانا اور اُس (عشق) سے رہنمائی کا طالب ہونا چاہیے کیونکہ عشق ایک خاص فن اور ممتاز ہنر کا حامل ہونے کے باعث اِس رہنمائی سے بخوبی عہدہ برآ ہوتا ہے۔

اقبال ایک اور جگہ کہتا ہے ؎

بچشمِ عشق نگر تا سراغِ او گیری
جہاں بچشمِ خرد سیمیا و نیرنگ است

(عشق کی آنکھ سے دیکھ تاکہ تو اُس کی نگاہ کو دیکھے۔ خرد کی آنکھوں میں کائنات محض وہم و گمان اور طلسم ہے)

یعنی کائنات کی حقیقت کو صحیح معنوں میں جاننا عقل کی نظر میں طلسم ہے، وہم و گمان اور شعبدہ ہے؛ لہٰذا اِس عامل کے ذریعے تم اپنے مقصد تک نہ پہنچ پاؤ گے۔ اسی موضوع سے متعلق اُس نے ایک اردو شعر میں اس طرح اظہارِ خیال کیا ہے:

اُس علم سے جو تجلی کلیم یعنی بصیرتِ موسیٰ کے قریب نہ ہو بلکہ محسوس اور مشہود اظہارات کے نزدیک ہو جس کا پیچھا عالمِ طبیعی کرتا ہے، نقشِ بصیرت کے سوا کچھ ہاتھ نہ آئے گا۔ بالآخر قاطع فتویٰ اور آخری رائے یہ ہے کہ ہم کہیں ؎

نقطۂ ادوارِ عالم لا الٰہ
انتہائے کارِ عالم لا الٰہ
لَا و اِلَّا احتسابِ کائنات
لَا و اِلَّا فتحِ بابِ کائنات

(کائنات کے ادوار یعنی گردشوں کا نقطہ "لا الٰہ" ہے۔ کائنات کے معاملے کی انتہا "لا الٰہ" ہے۔

'لا' اور 'الا' کائنات کا احتساب ہیں۔ 'لا' اور 'الا' سے کائنات کا دروا ہوتا ہے۔ 'لا' اور 'الا' سے مراد ہے: لا الٰہ الا اللہ یعنی اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں)

پھر وہ انجام امر کے اثبات اور تائید کے لیے ایک اردو شعر میں اس طرح اظہار خیال کرتا ہے کہ وہ فلسفی حکمت توحید کے اصلی اور اساسی نکتے کا ادراک نہیں کر سکا۔

واقعی، اس غار ہوئے نکے اسرار کے ادراک کے لیے بصیرت کی ضرورت ہے، اور فقط بصیرت کی قوت ہی اس بھید کو پا سکتی ہے کہ خدا کے سوا کوئی اور خدا موجود نہیں ہے یا اس کے سوا کوئی فرماں روا اور صاحب اثر و نفوذ نہیں ہے۔

غرض ہر علم اور ہر حکمت کی حقیقت ہی اس حقیقی فلسفے، اور فقط اسی فلسفے کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے اور بس۔ اس نکتے اور حقیقت کو پیش نظر رکھتے ہوئے جہاں کہیں سے بھی حکمت میسر آئے، اُسے حاصل کرنا چاہیے اور اسی فلسفے سے اُسے ملانا چاہیے ؎

گفت حکمت را خدا خیر کثیر

ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر

(خدا نے حکمت کو خیر کثیر کہا ہے۔ جہاں کہیں سے بھی یہ خیر ہاتھ لگے، لے لے)

اقبال کا نظریہ یہ ہے کہ 'خدا' کے مفہوم کو جو صحیح فلسفے کی واحد بنیاد و اساس ہے، فلسفیانہ رنگ دینا چاہیے کیونکہ اس اقدام کے بغیر نہ تو کوئی فلسفہ ہی قبول عمومی کا مورد ٹھہر سکے گا اور نہ انسان ہی غلط قسم کے فلسفوں کے شر سے نجات پا سکیں گے۔ اس طرح کا فلسفہ ایک انقلاب برپا کر سکے گا اور دنیا میں ایک نئے نظریے کی بنیاد رکھ سکے گا۔

اقبال اس امر کے پیش نظر کہ اہل مغرب رازِ کائنات کے انکشافات کی خاطر عقل کے سرچشمے سے کام لے رہے ہیں، جبکہ اہل مشرق نے سازِ عشق کے تار چھیڑ رکھے ہیں، ان دونوں نظریات کے انضمام کی خاطر تدبیر اور رازہائے عشق کے مرکب کا قائل ہے کیونکہ اُس کے نزدیک انسانی درد و الم کے علاج کے لیے یہ انتہائی شفا بخش نسخہ ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے ؎

غربیاں را زیرکی سازِ حیات

شرقیاں را عشق رازِ کائنات

زیرکی از عشق گردد حق شناس

کارِ عشق از زیرکی محکم اساس

عشق چوں با زیرکی ہمبر شود
نقشبندِ عالمِ دیگر شود
خیز و نقشِ عالمِ دیگر بنہ
عشق را با زیرکی آمیز دہ

(اہلِ مغرب کے لیے عقل و خرد سازِ حیات ہے جبکہ اہلِ مشرق کے مطابق عشق کائنات کا راز ہے۔
= زیرکی یا خرد عشق سے مل کر حق شناس بنتی ہے۔ عشق کا معاملہ زیرکی سے محکم بنیاد ڈالا بنتا ہے۔
= عشق جب زیرکی کا ہمسر و ہم پلہ ہو جاتا ہے تو وہ ایک اور ہی عالم کا نقش ڈھالتا ہے۔
= اُٹھ اور ایک نئی دنیا کا نقش ڈھال، عشق کو زیرکی کے ساتھ ملا دے)

اقبال کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ حقیقت کے صحیح مفہوم کو آج تک کے تمام علمی و سائنسی انکشافات سے مربوط کر دینے کے بعد بھی، کشفِ حقیقت کے سلسلے میں انسان کی مسلسل تشنگی کے باعث، حقیقت کی تفسیر و تعبیر پورے طور پر نہ ہوگی، اس لیے کہ مستقبل میں بھی کسی وقفے اور تعطل کے بغیر ایسے نئے نئے انکشاف ہوتے رہیں گے اور حقیقت سے اُن کا ربط و تعلق رہے گا۔ ظاہر ہے یہ عمل جب تک کائنات قائم ہے، برقرار و جاری رہے گا اور آئے دن کی پیش رفت و ترقی کی روشنی میں کہیں زیادہ واضح طور پر اس امر کی نشاندہی کرتا چلا جائے گا۔ اسی دلیل کے ساتھ اقبال نے اپنی کتاب (تجدیدِ فکرِ دینی در اسلام' (علامہ کی کتاب The Reconstruction of Religious Thought in Islam. کا فارسی ترجمہ) میں اس بات کی تصریح کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جب دانش آگے بڑھے گی اور فکر کے نئے چشمے پھوٹیں گے تو اس بات کا امکان ہے کہ دوسرے نظریات سے جن کے بارے میں پہلے بیان ہو چکا ہے، زیادہ صحت مند اور درست صورت میں سامنے آئیں گے۔ ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم پوری توجہ سے انسانی فکر کی ترقی پر نظر میں مرکوز رکھیں اور مستقبل کی پذیرفتوں کی طرف ایک مکمل طور پر آزاد اور حساس روش اپنائیں (تجدیدِ فکر... ص ۲)

عبادت اور شناختِ حقیقت

لیکن آج اگر کوئی چاہتا ہے کہ وہ حقیقت کے بارے میں بطورِ مطلق کوئی معرفت حاصل

کرے تو اُسے چاہیے کہ وہ قطعی طور پر نماز، دعا اور گریہ و زاری کے ذریعے اور ذاتی احساس اور مکمل بصیرت کے ساتھ، نیز جمالِ حقیقت کے ساتھ عشق سے اس طرف متوجّہ ہو اور خدا سے دعا کرے کہ وہ اسے ادراکِ حقیقت کی توفیق دے۔ اس سے ہٹ کر وہ کسی قدر بھی موہبت حاصل کا حامل کیوں نہ ہو حقیقت کے بارے میں کوئی مکمل توضیح و تشریح پیش نہ کر سکے گا۔ اسی طرح کوئی بھی فرد دوسروں کے بیانات و توضیحات کے مطالعے یا اُن پر کان دھرنے سے معرفتِ کامل میں کامیاب نہ ہو سکے گا۔ اقبال نے اس موضوع سے متعلق اردو میں چند اشعار کہے ہیں جو اِس خاطر کہ فارسی زبان والوں کے فہم کے نزدیک ہیں، اُسی طرح پیش کیے جاتے ہیں ؎

حقیقت پہ ہے جامۂ حرف تنگ
حقیقت ہے آئینہ گفتار زنگ
فروزاں ہے سینے میں شمعِ نفس
مگر تابِ گفتار کہتی ہے بس

(جناب سعیدی نے ان اشعار کی تشریح کرتے ہوئے، اسی مضمون کے حوالے سے سعدی کا یہ شعر نقل کیا ہے ؎

دل آئینۂ صورتِ غیب است و لیکن
شرط است کہ بر آئینہ زنگار نباشد

ترجمہ: دل صورتِ غیب کا آئینہ ہے، لیکن یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب آئینہ زنگ سے پاک ہو)

رومی اسی بات کو بڑے گرانمایہ اور زوردار الفاظ میں یوں بیان کرتے ہیں ؎

ہر چہ گویم عشق را شرح و بیاں
چوں بعشق آیم خجل باشم ازاں
گرچہ تفسیرِ زباں روشنگر است
لیک عشقِ بی زباں روشنتر است
چوں قلم اندر نوشتن می شتافت
چوں بعشق آمد قلم برخود شگافت
چوں سخن در وصفِ ایں حالت رسید
ہم قلم بشکست و ہم کاغذ درید

عقل در شرحش چو خر در گل بخفت
شرحِ عشق و عاشقی ہم عشق گفت
آفتاب آمد دلیلِ آفتاب
گر دلیلت باید از وی رُو متاب

(= میں عشق کی جتنی بھی تشریح و توضیح کروں، لیکن جب عشق میں وارد ہوتا ہوں تو اپنی اِس تشریح سے شرمندہ ہوتا ہوں۔
= اگرچہ زبان کی تشریح بات کو روشن کرنے والی ہے لیکن عشقِ بے زبان اس سے کہیں زیادہ واضح و روشن ہے۔
= جب قلم لکھنے میں مصروف تھا تو لفظِ عشق پر آ کر وہ اپنے آپ پھٹ گیا۔
= جب کلام اِس حالت (عشق) کے بیان میں پہنچا تو اس کا بھی قلم ٹوٹ گیا اور کاغذ پھٹ گیا، یعنی سب سامان بگڑ گیا۔
= اس کی تشریح و توضیح میں تو عقل کا یہ حال ہے جیسے کوئی گدھا کیچڑ میں پھنس گیا ہو۔ سو عشق و عاشقی کی شرح بھی عشق ہی نے کی ہے۔
= آفتاب خود اپنے وجود کی دلیل ہے۔ اگر تجھے پھر بھی دلیل کی ضرورت ہے تو اُس کی طرف دیکھ، اُس سے منہ نہ پھیر)

اقبال عاشقِ خدا ہے ـــــــ ایک ایسا عاشق جو اپنے عشق کی تفسیر و تعبیر فلسفیانہ اصطلاحات کے ساتھ کرتا ہے تاکہ وہ اُس عشق کو اپنے قارئین کی طرف منتقل کر دے؛ اور جیسے ہی عشق کا شعلہ قاری کے دل میں پیدا ہو، وہ نماز، دعا اور گریہ و زاری کے لیے اٹھ کھڑا ہو۔ پھر اِن اعمال کے ذریعے عشق کو اس مرحلے تک لے جائے کہ اُس کی بالیدگی اور توسیع و تکمیل کے واسطے اسے کسی قسم کے فلسفے، عقل اور استدلال کی حاجت ہی نہ رہے، یہاں تک اُس کے فلسفے ہی سے عشق وجود پذیر ہو۔ اور یہ عشق اِس درجے تک پہنچ جائے، وہ شگفتہ (تر و تازہ) فلسفہ و حکمت کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ دنیا کے تمام سائنسی ظواہر، بنیاد کے لحاظ سے، گہرے طور پر فقط حقیقت سے متعلق فکر یعنی فکرِ خدا سے مربوط و منسلک ہوتے ہیں تو اس سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ کائنات کا ہر ذرّہ اِس امر کی شہادت دیتا ہے کہ کائنات کی صحیح حقیقت خدا ہی ہے۔ اسی بنا پر قرآن مجید واقعیّت یا ظہورِ علمی کو خدا کی نشانیوں میں سے ایک نشانی قرار دیتا ہے اور کہتا ہے: "وفی الارض آیات للموقنین"

یعنی ان لوگوں کے لیے جن کا ایمان یقین کی حد تک پہنچ چکا ہو، زمین میں نشانیاں ہیں۔ مقصد یہ ہے کہ چونکہ کوئی بھی واقعیت یا علمی نمود حقیقت کے ان غلط مفاہیم سے عقلی طور پر اور استدلالاً مربوط و متعلق نہیں ہو سکتی، لہٰذا اس قسم کی ہر واقعیت یا نمود کہتی ہے: "من یدع مع اللّٰہ الٰہاً آخر لا برہان لہ" یعنی جو کوئی خدا سے ہٹ کر کسی اور کو بلاتا ہے اور اپنے کام میں اُسے خدا کا شریک ٹھہراتا ہے، اُس کے اس کی کوئی دلیل نہیں .... (اس موضوع پر بحث کرنے کے بعد ذیلی عنوان 'انقلاب جہانی' کے تحت جناب سعیدی نے حقیقت سے متعلق غلط مفاہیم اور صحیح مفاہیم کی بات کی ہے.........)

اس ترتیب سے اور اس حقیقت کو سامنے رکھتے ہوئے اس قسم کا انقلابی فلسفہ پیش کرنا ایک ایسا امر ہے جو غیر معمولی جرأت و جسارت کا طالب ہے اور اس عمل کی ہر کسی سے توقع نہیں کی جا سکتی، اس لیے کہ جو کوئی بھی اس اقدام پر کمربستہ ہوتا ہے، وہ گویا ایسا شخص ہے جو اپنے فلسفے کی تلوار سے عمومی افکار کے ساتھ جنگ کرنے کے لیے اٹھ کھڑا ہوا اور ان افکار سے برسرِ پیکار ہو جو دونوں جہانوں سے متعلق ہوں۔ اقبال کہتا ہے ؎

حکمت و فلسفہ را ہمتِ مردے باید
تیغ اندیشہ برروے دو جہاں آختن است

(حکمت و فلسفہ کے لیے ہمتِ مردانہ کی ضرورت ہے۔ یہ تو دونوں جہانوں پر فکر کی تلوار سونتنا ہے)

ایک اور جگہ کہتا ہے ؎

خو گرِ من نیست چشمِ ہست و بود
لرزہ بر تن خیزدم از بیمِ نمود

یعنی یہ عالمِ وجود موجودہ حالت میں جس طرح ہے، اُس کی آنکھ میرے فکر سے مانوس نہیں ہے اس لیے مَیں نے سرکشی اختیار کی ہے اور اس سرکشی نے مجھے لرزا دیا ہے، اور اپنے فکر کے اظہار کے ڈر سے جسے (فکر کو) میں دوسروں تک پہنچانے کی سعی کر رہا ہوں، خود ہی کانپ رہا ہوں۔

بہرحال ایسا ہنگامہ اور ایسا انقلابِ جہانی برپا ہونا چاہیے۔ اس طرح ایسے عصر میں کہ حقیقت سے متعلق غلط قسم کے مفاہیم کی بنیادیں گرنے والی اور اس عمارت کی منزلیں منہدم ہونے کے قریب ہیں، ایک صحیح فلسفیانہ نظام پر مبنی ایک نیا جہان وجود میں آئے گا جو صحیح فکر کی اساس پر ہوگا اور رجالِ الٰہی کے عشاق کے ذریعے ان کی دلی آرزو کے مطابق وجود میں آئے گا اور ان کی دلی آرزو میں بھی خود خدا کے ارادے کے سوا کچھ نہ ہوگی۔ دوسرے لفظوں میں اس سے پہلے کہ ایسی صورتِ حال پذیر آئے

جمالِ الٰہی کے عاشقوں اور خدا کے مابین اِس قسم کی گفتگو ہونا ضروری ہے ۔

گفتند جہانِ ما آیا بتو می سازد ؟
گفتم کہ نمی سازد ، گفتند کہ برہم زن!

(مجھ سے پوچھا گیا کیا ہماری دنیا تجھ سے موافقت کرتی ہے ؟ مَیں نے کہا نہیں کرتی تو مجھ سے کہا گیا کہ اسے تہ و بالا کر دے)

تو اِس موقع پر خدا اپنے جمال کے ان پرستاروں کو شوق دلائے گا اور کہے گا کہ جس طرح انہوں نے چاہا ہے ، اُسی طرح ہوگا اور ان کے مخالفین ہٹ جائیں گے .... یہ اسی اطمینانِ خاطر کا نتیجہ ہے کہ اقبال کہتا ہے ۔

قدم بے باک تر نہ در رہِ زیست
بہ پہنای جہاں غیر از تو کس نیست

(زندگی کی راہ میں زیادہ بے باکانہ قدم رکھ کیونکہ کائنات کی وسعت میں تیرے سوا کوئی نہیں ہے)

جب اقبال عشقِ خدا پر مبنی جدید فلسفے کی ضرورت کی بات کرتا اور اس پر زور دیتا ہے نیز اس پر تکیہ کرتا ہے تو اس کا مطلب یہی ہے ، اور اسی مقصد کو بروئے کار لانے کے لیے وہ کہتا ہے ۔

زیرکی از عشق گردد حق شناس
کارِ عشق از زیرکی محکم اساس .... الخ

(یہ اشعار پہلے بھی آچکے ہیں)

.... اقبال واضح طور پر اور حضورِ ذہن کے ساتھ اِس عظیم فکری انقلاب کا مشاہدہ کرتا ہے جس کے مقابلے میں کائنات کا ضمیر نامشکل ہے ۔ چنانچہ کہتا ہے ۔

انقلابے کہ نگنجد بضمیرِ افلاک
بینم و ہیچ ندانم کہ چساں می بینم

(مَیں ایک ایسا انقلاب جو افلاک کے سینے میں نہیں سماتا ، دیکھ رہا ہوں اور کچھ معلوم نہیں کہ کس طرح دیکھ رہا ہوں)

اسی موضوع کی تائید میں اپنے ایک اردو شعر میں وہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ جو کچھ آنکھ دیکھ رہی ہے ، زبان اس کے اظہار سے عاجز ہے ، لیکن جب مَیں سوچتا ہوں تو حیرت و تعجب کے ساتھ ملاحظہ کرتا ہوں کہ کس طرح اور واضح طور پر یہ دنیا بدل رہی ہے [۳] ۔

اقبال کو اس بات میں کوئی شک و شبہہ نہیں کہ اس کا فلسفہ اس عظیم فکری انقلاب کے ظہور کا اعلان کنندہ ہے۔ اسی بنا پر وہ کھل کر کہتا ہے ؎

حادثہ وہ جو ابھی پردۂ افلاک میں ہے
عکس اُس کا مرے آئینۂ ادراک میں ہے

......ایک اور جگہ یہی بات دوسرے ڈھنگ میں یوں کی ہے کہ کائنات کی تنظیمِ نو ابھی پردۂ تقدیر میں مستور و مخفی ہے لیکن اس کی روشنیِ سحر، بوسیلۂ الہام، میری نظر میں محسوس و مشہود ہے۔[۵]

(یہاں نبوت کے منکر فلاسفہ سے متعلق بحث ہے جس سے صرفِ نظر کیا گیا ہے)........

اقبال خود اس بارے میں اپنے فکر کی توسیع و اشاعت سے بخوبی آگاہ ہے۔ اس موضوع میں اپنی شراکت کی اُس نے نشان دہی کی ہے اور اپنے فکر کی اہمیت کے بارے میں اس نے جو کچھ کہا ہے، وہ شاعرانہ مبالغہ آرائی یا خود ستائی نہیں بلکہ ٹھوس حقائق پر مبنی اور مسلّم ہے کیونکہ اس سلسلے میں اس خاموشی مطلق جائز نہ تھی اور اسے اس کے اظہار سے اجتناب نہ کرنا چاہیے تھا؛ چنانچہ اسی ضمن میں وہ کہتا ہے ؎

ذرہ ام مہرِ منیر آنِ من است
صد سحر اندر گریبانِ من است
خاکِ من روشن تر از جامِ جم است
محرم از نازادہائے عالم است
فکرم آن آہوے سر فتراک بست
کو ہنوز از نیستی بیرون نجست

چشمۂ حیواں براتم کردہ اند
محرمِ رازِ حیاتم کردہ اند
ہیچ کس رازے کہ من گویم نگفت
ہمچو فکرِ من دُرِ معنی نسفت

(= میں ذرہ ہوں، درخشاں آفتاب میرا ہے۔ سینکڑوں صبحیں میرے گریبان میں ہیں۔
= میری خاک جامِ جمشید سے بھی زیادہ تابناک ہے۔ وہ [میری خاک] کائنات کی ایسی اشیا

سے بھی واقف ہے جو ابھی وجود پذیر نہیں ہوئیں۔

= میرے فکر نے اس ہرن کو شکار کیا ہے جو ابھی عدم سے وجود میں نہیں آیا۔

= آبِ حیات کا چشمہ میرے مقدر میں لکھا گیا ہے۔ مجھے رازِ حیات کا محرم بنایا گیا ہے۔

= جو راز میں نے بتایا، کسی اور نے نہیں بتایا۔ میرے فکر کی طرح حقیقت کا موتی نہیں پرویا)

ایک اور جگہ اپنے وصفِ حال اس طرح اظہارِ خیال کرتا ہے ؎

انتظارِ صبح خیزان می کشم
اے خوشا زرتشتیانِ آتشم

قلزم یاراں چو شبنم بے خروش
شبنمِ من مثلِ یم طوفاں بدوش

(= میں صبح خیزی کے خوگر لوگوں کے انتظار میں ہوں۔ میری آگ کے زرتشتی [مذکورہ لوگ] مبارک لوگ ہیں۔

= دوستوں کا سمندر شبنم کی طرح خاموش و پرسکون ہے، میری شبنم سمندر کی طرح طوفاں بدوش ہے۔)

اسی مناسبت سے وہ کہتا ہے ؎

عمرہا در کعبہ و بتخانہ می نالد حیات
تا ز بزمِ عشق یک دانائے راز آید بروں!

(زندگی مدتوں کعبے اور بتخانے میں نالہ و زاری کرتی ہے تب جا کر بزمِ عشق سے ایک دانائے راز باہر آتا ہے)

[علامہ کا یہ اردو شعر اسی فارسی شعر کا گویا ترجمہ ہے ؎

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا (بانگِ درا)

اور اپنی زندگی کے آخری دن اُس نے یہ شعر کہا ؎

سر آمد روزگارِ ایں فقیرے
دگر دانائے راز آید کہ ناید!

(اس فقیر کا زمانہ تو ختم ہوا۔ اب کوئی اور دانائے راز آئے کہ نہ آئے!)

اس لیے کہ بہت سے حضرات ایسے ہیں جو کہتے ہیں کہ اگرچہ یہ خیال صحیح ہے کہ کسی بھی غیر مسلم فلسفی نے اپنے فلسفیانہ فکر کی بنیاد حقیقت کے اس مفہوم پر نہیں رکھی جس کی اشاعت نبوتِ کامل کے حامل نے کی ہے لیکن اقبال سے پہلے جو مسلمان فلسفی آئے، وہ اس کے پابند رہے کہ اپنے فلسفے کی بنیاد خدا کے اسلامی مفہوم پر رکھیں۔ اگر معاملہ ایسا ہے تو پھر مسلمان فلسفیوں میں اقبال کو کیا امتیاز حاصل ہے، اس سلسلے میں ممکن ہے درخشاں شخصیتوں کے اسماء گنوانے کی ضرورت ہو جیسے شاہ ولی اللہ دہلوی اور محی الدین ابن عربی۔

اس بات کی وضاحت کے لیے یہ کہنا ضروری ہے کہ دیگر مسلمان فلاسفہ میں اقبال کو جو امتیاز حاصل ہے اُس کا تعلق اس امر سے ہے کہ "خودی" کی فلسفیانہ اصطلاح استعمال کرنے کے نتیجے میں وہ خدا کے اسلامی مفہوم کو پیش کرنے میں کامیاب ٹھہرے کیونکہ نہ فقط عقیدے اور خاص فکری بنیاد کے طور پر بلکہ ایک علمی و عقلی حقیقت کے طور پر جو اس عصر میں دیگر تمام علمی و عقلی مفاہیم کے مقابلے میں معروف و مقبول ہے، اس نے اپنا فلسفہ معقول اور مدلل صورت میں پیش کیا ہے۔

نتیجۂ عمل یہ ہے کہ اقبال نے خدا کے اسلامی مفہوم کے علمی و عقلی حلقوں کو عصرِ حاضر کے دیگر حقائق یا علمی ظواہر کے ساتھ باہم مربوط و پیوست کرنے میں کامیابی حاصل کی ہے اور یہ کامیابی اُنہیں فرد اور جماعت کی حیاتِ عملی کے تمام پہلوؤں کی توضیح و تشریح میں بھی ہوئی ہے۔ نیز اقبال اسی سابقے کی بنا پر اس مفہوم میں پوشیدہ استعداد کو باہر لائے اور یہ ثابت کرنے میں کامیاب ہُوا کہ تمام حقائق یا کائنات کے ظواہر یعنی اُن تمام ظواہر کی ٹھوس تشکیل اور صحیح تفسیر کا واحد وسیلہ اسی فکر اور اسی فلسفے میں موجود ہے جو (ظواہر) دورِ حاضر میں انسانی علم کی رسائی میں ہیں یا مستقبل میں ہوں گے۔

ہاں، یہی وہ عمل ہے جو اقبال کے علمی قدر و مرتبہ کی تعیین کرتا ہے۔ حقیقت میں اقبال کے نبوغ کا یہ دلکش جلوہ احتیاجِ زماں کا حاصل اور اسی طرح عصرِ حاضر کے علمی ماحول کا اقتضا تھا جو اس صورت میں ظاہر ہوا، پھر یہ عصرِ حاضر کا عقلی ماحول اور مقتضیات تھے جنھوں نے اسے ایسی قدرت و قوت عطا کی تاکہ وہ اس دور میں اپنا کردار نبھا سکے اور ایک نئے علمی دور کی تعمیر کر سکے۔

.... آج اگر ملتِ اسلام یا کوئی بھی اور قوم کوشش کرتی ہے کہ وہ مادی منطق کو عقلی اور علمی اسلوب کے ساتھ یعنی ایسے اسلوب کے ساتھ رد کر دے جو دورِ حاضر کے انسان کے لیے قابلِ فہم اور باعثِ طمانیت ہو تو اسے صرف فلسفۂ اقبال کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ حقیقتِ بشر و کائنات کی معرفت کے معاملے میں انسان خاصہ تشنہ ہے اور اس حقیقت کے کشف کی راہ میں اسے مشکلات

اور رکاوٹوں کا سامنا ہے۔ ان رکاوٹوں کو جو بھی ماہیت رخاصیت ہو، فطرت نے ان موانع کو دُور کرنے کے لیے جو علاج تیار کیے ہیں، وہ ان کے متناسب ہیں۔ فلسفۂ اقبال نے اس عصر کے ظاہری خصائص کو ایک دوسرے کے ساتھ ملا دیا ہے تاکہ یہ ان کے لیے تریاق ہو۔ محی الدین ابن عربی اور شاہ ولی اللہؒ جیسے عظیم متفکرین کا فلسفہ ان کے اپنے ادوار کے فلسفوں کا توڑ تھا، لیکن وہ عصرِ حاضر کے فلسفوں کا توڑ نہیں ہو سکتا۔ اس لحاظ سے اقبال یہ کہنے میں حق بجانب ہے ؎

ہیچ کس رازے کہ من گویم نگفت
ہمچو فکرِ من دُرِ معنی نہ سُفت

(= جو راز میں نے بیان کیا ہے، کسی نے بھی بیان نہیں کیا۔ میرے فکر کی طرح حقیقت کا موتی کسی نے نہیں پرویا)

اقبال بحیثیت ایک فلسفی کے چونکہ وحدتِ عالم کا قائل ہے، اس لیے لازم تھا کہ اس کا فلسفہ ایک خاص فکری نظام کی صورت اختیار کرتا۔ لیکن اقبال کے افکار نثر میں بیان ہونے سے پیشتر زیادہ طور پر شعر کی شکل میں سامنے آتے ہیں، اور جیسا کہ بخوبی واضح ہے، منطقی افکار کو باہم مربوط کرنے اور لطیف عقلی جزئیات کے اظہار کے لیے شاعری مناسب ذریعہ نہیں ہے، اور چونکہ اقبال نے اپنے بیشتر افکار شعر کی صورت میں بیان کیے ہیں، اس لیے اس بات کی توقع نہیں کی جا سکتی کہ ایک فلسفی جس طرح نثر میں اپنے افکار پیش کرتا ہے، اقبال نے بھی اپنے فلسفے کے تمام منطقی، لطیف اور گہرے افکار اور جزئیات کو اسی طرح شعری جامہ پہنایا ہو گا۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کا فلسفہ ایک واضح اور حامل تسلسل نظام کی صورت میں اس کی ایک یا چند کتب میں مرتب و مدوّن نہیں ہوا۔ بہرحال، اس کے افکار متفرق اجزا کی شکل میں اس کے اشعار میں ملتے ہیں۔ چونکہ وہ ذوقِ شعرگوئی سے مالا مال تھا، اس لیے شاعری اس کے افکار کی اشاعت میں مفید بھی ٹھہری اور مؤثر بھی۔ شاعری ایک وسیلہ ہے جو افکار کو ایک انقلابی قوت کے ساتھ قارئین کے دلوں میں منتقل کرتا ہے۔ اگر اقبال صرف فلسفی ہوتا اور شاعر نہ ہوتا، تو ممکن ہے وہ اسلامی معاشرہ جس میں اقبال زندگی بسر کر رہا تھا، اور جس (معاشرے) نے فکری روائتی اور نظام سے اپنا رابطہ قطع کر رکھا تھا، اس کے فلسفے سے تحریک پذیر نہ ہو سکتا؛ لیکن چونکہ ضرورت تھی کہ عوام کو زبردست طور پر جھنجوڑا جائے اور اس طرح انھیں جمود اور سکوت سے نکالا جائے، اس لیے اس کا جو علاج خدا نے لوگوں کے سامنے رکھا، وہ یہ تھا کہ اقبال اپنا فلسفہ شاعرانہ نغموں کی صورت میں لوگوں کے گوش گزار کرے تاکہ لوگ جلد بیدار ہوں، حرکت میں آئیں اور اس کے

گرد جمع ہوں۔

اسی حقیقت کے پیشِ نظر اقبال اپنی قوم کو بلاتا ہے تاکہ وہ اس کا پیغام سنے، اور یہ اسی مقصد کی تکمیل کی خاطر ہے جو وہ کہتا ہے ؎

حلقہ گردِ من زنید اے پیکرانِ آب و گل
آتشے در سینہ دارم از نیاگانِ شما

(اے آب و گل کے پیکرو! میرے گرد جمع ہو جاؤ۔ میرے سینے میں ایک ایسی آگ ہے جو میں نے تمہارے اسلاف سے حاصل کی ہے)

غرض، یہ اقبال کے پیغام پر عمل کا نتیجہ تھا کہ مسلمان ایک دوسرے کے ہاتھ میں ہاتھ ڈالے پاکستان کے نام سے ایک نئی مملکت وجود میں لے آئے۔

اس وقت جس چیز کی ضرورت ہے، وہ یہ ہے کہ آیا ان اقوام نے جنہوں نے اقبال کی شاعری سے فیضان پایا اور انہیں تحریک ہوئی، ان افکار کو، جن کی دلالت اقبال کی شاعری میں ہوتی ہے، جامع و کامل صورت میں قابلِ عمل بنایا ہے تاکہ وہ فلسفۂ اقبال کی گہرے طور پر قدر و قیمت متعین کر سکیں اور اسے محسوس اور آشکارا طور پر اور مکمل شکل میں دوسروں کے سامنے بھی پیش کر سکیں۔ ظاہر ہے اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ ہم فکرِ اقبال کے کامل مفہوم اور اس کے لائحۂ عمل کو مکمل صورت دیں تو یہ انتہائی ضروری ہے کہ ہم چھوٹے سے چھوٹے علمی ظواہر یا حقائق سے بھی جو اس کے افکار کو پورے طور پر روشن کرنے والے ہیں، غفلت نہ برتیں۔

مطلب یہ کہ اقبال کے فلسفے یا فکر کی تشریح و تفسیر کرتے وقت (یہ پیشِ نظر رہے کہ اقبال کا فلسفہ ہر لحاظ سے کامل اور احاطہ کرنے والا ہے) ہمیں چاہیے کہ دقتِ نظر سے کام لیں تاکہ اس کی دل کشی، مکمل احاطہ اور جامعیت میں اور قوت کی حامل اُس استعداد میں کوئی کمی واقع نہ ہو جو اس قوت کی واقعی حامل ہو سکتی ہے، اور وہ (فلسفہ) ایسی صورت اختیار کرے کہ کم ہی قابلِ فہم رہ جائے۔ نیز کسی ایسی علمی یا فلسفیانہ حقیقت سے یا کسی دوسرے فلسفیانہ فکر سے اعتنا میں غفلت نہ کریں جو اقبال کے نظریے سے ہم آہنگ ہو۔ اقبال ذاتی طور پر اس نظریے کی تائید کرتا ہے جب وہ کہتا ہے ؎

گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر
ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر

(خدا نے حکمت و دانش کو خیرِ کثیر کہا ہے۔ جہاں سے بھی تجھے یہ بھلائی میسر آئے، اسے

حاصل کر)
فکرِ اقبال سے متعلق اس قسم کی منظم جزم و احتیاط سے کام لینا نہ صرف یہ کہ علم، تعلیم اور انسانیت کی خدمت ہوگی بلکہ (یہ احتیاط) اقبال کو، اس کے فلسفے کی قدر و قیمت جاننے کے لیے، دنیا اور اہل دنیا کے درمیان، ایک ایسا معیار اور کسوٹی قرار دے گی جو اس کے مقام و مرتبہ کو اطمینان کے ساتھ واضح کر سکے گی۔

ہر چند اقبال نے کئی مرتبہ یہ بات ظاہر کی ہے کہ اس سے قطع نظر کہ وہ فلسفی اور شاعر ہے، بنیادی طور پر وہ ایک مرد درویش یا مرد روحانی ہے اور فلسفے کے لحاظ سے اس کی شاعری اور نیز ذہن کے پہلو کی برتری اس کے عشق یا 'حقیقت' کی طرف سے الہام کے تابع ہے لیکن بڑے افسوس کی بات ہے کہ ہم نے اس نکتے سے غفلت اختیار کر رکھی ہے۔

بہرحال، اس کی تمام ذہنی و فکری مساعی کا ماحصل یہ ہے کہ بقول اس کے "اس نے اپنی روحانی بصیرت یا عشق کو ایک ایسے فلسفے کی زبان میں بیان و واضح کیا ہے جو ماڈرن افراد کے لیے قابل فہم و ادراک ہے، اور اس راہ میں فلسفیانہ اور حامل فکر نظریات کا جو لباس اسے ہاتھ لگا، وہ اس نے بڑے ہی زبردست شاعرانہ اظہار کے ساتھ اس (روحانی بصیرت یا عشق) کو پہنا دیا ہے۔"

اقبال کو اس بات سے کوئی سروکار نہیں کہ وہ لوگوں کو جنسی معاشقوں کے مضامین یا شاعرانہ نغموں سے خوش دلائے، اور نہ وہ اس بات کا خواہش مند ہے کہ وہ بطور ایک شاعر کے جانا جائے، چنانچہ کہتا ہے ؎

نہ پنداری کہ من بے بادہ مستم
مثالِ شاعراں افسانہ بستم

(یہ خیال مت کرنا کہ میں شراب کے بغیر مست ہوں اور شاعروں کی طرح میں نے افسانے گھڑے ہیں)

ایک اور جگہ کہتا ہے ؎

اُو حدیثِ دلبری خواہد ز من
رنگ و آبِ شاعری خواہد ز من
کم نظر بے تابیِ جانم نہ دید
آشکارم دید و پنہانم نہ دید

(وہ مجھ سے عاشقانہ باتوں کا طالب ہے، مجھ سے شاعری کی چمک دمک کا تقاضا کرتا ہے۔ اُس کم نظری نے میری روح کی بے قراری نہ دیکھی۔ اُس نے صرف میرے ظاہر کو دیکھا میرے

باطن میں نہ جھانکا)

اسی طرح ایک دوسری جگہ یوں اظہارِ خیال کرتا ہے ؎

نغمہ کجا و من کجا سازِ سخن بہانہ ایست
سُوے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را [۹]

اِس سے پیشتر اِس بات کی وضاحت کی گئی ہے کہ اقبالؔ کیونکر اِس نتیجے پر پہنچا کہ وہ تمام فلسفے جو خدا کے ساتھ عشق سے یا حقیقت کے صحیح مفہوم سے بے بہرہ رہے ہیں، غلط اور ناقص اور نتیجۃً بے معنی و بیہودہ ہیں، اور اگر اقبالؔ عشقِ خداوندی کے عطیّے سے نہ نوازا گیا ہوتا تو اِس بات کا امکان نہ تھا کہ اسے حکمت کے اس گراں بہا حصے تک رسائی میسّر آتی نیز یہ بات تکلّف کے طور پر نہیں کہی گئی بلکہ اقبالؔ ذاتی طور پر دعویٰ کرتا ہے کہ وہ عرفان اور بصیرتِ روحانی کی بلند سطح پر جاگزیں ہے اور معرفتِ خدا ہیں اُسے ایک مقامِ رفیع حاصل ہوا ہے۔ حکمت یا معرفت کی اِس سطح کو اور عشق کے اس مرحلے کو اقبالؔ 'سوزِ دروں' سے تعبیر کرتا ہے۔ اور اسی طرح اِس قسم کی ترکیبات سے 'جانِ بے تاب'، 'خدامستی' اور 'بادۂ ناب' وغیرہ؛ جبکہ خود کو وہ 'درویش قلندر' اور 'فقیر' ایسے ناموں سے پکارتا ہے اور یہ سب عرفانی اصطلاحات ہیں۔ اِسی مناسبت سے وہ کہتا ہے ؎

درویشِ خدامست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر میرا نہ دِلّی نہ صفاہاں نہ سمرقند

...... اور زندگی کے آخری دنوں میں اسی حقیقت کی طرف یوں اشارہ کرتا ہے ؎

سر آمد روزگارِ ایں فقیرے
دگر دانائے راز آید کہ ناید

اسی مناسبت سے ایک اور جگہ کہتا ہے ؎

مرے کدو کو غنیمت سمجھ کہ بادۂ ناب
نہ مدرسے میں ہے باقی نہ خانقاہ میں ہے [۱۰]

(خرد، عصرِ حاضر کے پاؤں میں زنجیر کی صورت ہے۔ جو بے قرار جان میرے پاس ہے، وہ اور کہاں ہے!)

نیز ؎
عجمی مردے چہ خوش شعرے سرود
سوزد از تاثیرِ او جاں در وجود

اعجمی اور غیر عرب مرد سے مراد خود اقبال ہے جس نے ایسے اشعار کہے ہیں جن کی تاثیرِ سوز اور جوشِ دروں سے روح بدن میں شعلہ ساماں ہو جاتی ہے۔

دوسری بات یہ کہ جو بھی ادیب فکرِ اقبال کی توضیح و نشان دہی کی ذمہ داری لینا چاہتا ہے، اس کے لیے ضروری ہے کہ اس کا عمل منظّم فلسفے کی تنظیم کی صورت میں مستلط ہو تاکہ اُسے پتہ چلے کہ یہ ظواہر اور افکار کس حد تک فکرِ اقبال کے ساتھ موافق اور کس حد تک اور کہاں کہاں ناموزوں اور ناموافق ہیں۔

اقبال کے فکر و فلسفہ کا جو شارح یہ دو فرائض انجام دے سکتا ہے (اقبال کے منتشر و پراگندہ افکار کے عقلی ربط و تعلق کے فہم کی وساطت سے) وہ نہ صرف اس بات پر قادر ہوگا کہ فکرِ اقبال کو ایک منظّم اور مستقل فلسفیانہ شکل دے بلکہ وہ اُن جدید علمی ظواہر اور تازہ فلسفیانہ افکار کو بھی ایک منظّم سسٹم میں لا سکے گا جو اقبال کے فکری رجحانات کے مطابق ہوں گے، اور یوں وہ اقبال کے فلسفے کی تقویت و تائید کے اسباب فراہم کرے گا۔

اور یہ بات تو بالکل واضح ہے کہ جو فلسفہ بھی حقیقت کے صحیح مفہوم پر مبنی ہوگا، اُس کی ہر پیش رفت بلاشبہ مزید پیش رفتوں کے لیے راہ ہموار کرے گی۔ اس بنا پر جب اقبال کا فلسفۂ خودی ایک منظّم صورت اختیار کر کے کامل تر انداز میں ظہور پذیر ہوگا تو آخرکار وہ کہیں زیادہ کمال و ترقی سے بہرہ ور ہوگا جس کی کوئی انتہا نہ ہوگی کیونکہ علم کے عمارہ سر رشتے سے وابستہ تمام روز افزوں ظواہر اس کے اُٹوٹ اجزا بن جائیں گے۔ اس طرح تمام مفکّرین اور فلاسفہ اختتامِ عالم تک، کسی وقفے کے بغیر، فلسفۂ اقبال کی توسیع، تشریح اور تحکیم (محکمی) میں حصّہ لیتے رہیں گے اور اس بات کا کوئی خوف نہ ہوگا کہ ان کی یہ شرکت (یعنی حصّہ لینا) کسی بھی صورت میں، اقبال کے فلسفے کے سبب، بے جان، بے رونق یا بے کار ہوگی۔

.... غرض فکرِ اقبال کی توضیح و تشریح ہمیں بالآخر ایک ایسے دور اور عصر میں پہنچا دے گی جہاں صرف ایک فلسفہ باقی رہ جائے گا اور بس، اور وہ ہوگا اقبال کا فلسفۂ خودی اور اس موقع پر باقی تمام فلسفے یا تو مٹ جائیں گے یا پھر انسان کے دورِ جاہلیت کی داستانوں کی صورت رہ جائیں گے جن پر زندگی کے اثر کا بوجھ نہ ہوگا۔ یہی وہ امر ہے جس کی بنا پر اقبال نے اپنی چشمِ اُمید مستقبل پر لگا رکھی ہے اور اس کا خیال ہے کہ اس کے فلسفیانہ مقام کی پہچان اور اس کے نظریات کی پذیرائی، آج کے لوگوں کی نسبت، آنے والے لوگوں کے ذمّے زیادہ ہوگی۔ اسی خیال کے پیشِ نظر وہ کہتا ہے ؎

انتظارِ صبحِ خیزاں می کشم
اے خوشا زرتشتیانِ آتشم

نغمہ ام از زخمہ بے پرواستم
من نوائے شاعرِ فرداستم
عصرِ من دانندۂ اسرار نیست
یوسفِ من بہرِ ایں بازار نیست
نغمۂ من از جہانِ دیگر است
ایں جرس را کاروانِ دیگر است

کمال کی تلاش میں

واضح ہو کہ جن دو نکتوں یا دو ضرورتوں کی طرف اوپر اشارہ ہُوا ہے، وہ ایک ایسی خاصیت کی حامل ہیں جس سے ایک عام آدمی عہدہ برآ نہیں ہو سکتا، اور عام لوگ پہلی ضرورت یا دوسری ضرورت کو عمل میں نہیں لا سکتے کیونکہ یہ تو اُن بہت ہی نادر اور گنے چُنے افراد کا فرضِ خاص ہے جو شاذ ہی پیدا ہوتے ہیں۔ اور وہ بھی عصرِ حاضر میں کہ متدیّن لوگ اور روحانیت سے تعلق رکھنے والے یا ایسے افراد جو مذہبی رُجحانات کے حامل اور افکارِ دینی کے مالک ہیں، جدید معلومات اور علومِ عصری سے بے خبر ہیں۔ پھر وہ لوگ جنہیں جدید علوم اور فلسفے میں دسترس ہے، وہ مذہبی میلانات اور صحیح دینی پہلو سے عاری ہیں یا یہ کہ وہ روحانی رُجحانات نہیں رکھتے۔ اس صورت میں ہم بہت ہی کم ایسے افراد آگے پائیں گے جو مذہبی فکر کے حامل ہونے کے ساتھ ساتھ خدائی عشق سے بھی ملہم ہوں گے اور انہیں عصری علوم پر بھی پوری پوری دسترس ہوگی۔ فلسفۂ اقبال میں خودی کی اصطلاح "آگاہی" یا ایسے شعور کے معنی لیے ہوئے ہے جو وجدان کے ساتھ خود آگاہ ہے۔ (یہاں جناب سعیدی نے وجدان اور شعور کی تفصیل سے وضاحت کی ہے)۔....... اس بنا پر انسان نہ صرف حاملِ وجدان ہے بلکہ وہ ایک ایسے وجدان کا مالک ہے کہ خود آگاہی اور خودشناسی بھی اس کے امتیازات میں سے ہے، اور یہی وہ خودشناسی و خود آگاہی ہے جسے اقبال "خودی" سے تعبیر کرتا ہے....

اقبال نے کائنات اور انسان کی حقیقت کے ہر پہلو کو موردِ بحث قرار دیا اور زندگی کے ہر ایک عملی رکن سے متعلق اصول کے بارے میں اپنے نظریات کی تشریح کی ہے۔ پھر اُس نے فی المثل یہ کوشش کی ہے کہ وہ اِس قسم کے سوالات کا جواب دے:۔ کائنات کی حقیقت کیا ہے، خلقت کیا ہے، کمال کیا ہے، مادہ کیا ہے، حیوان کیا ہے، انسان کیا ہے، غریزہ (سرشت) کیا ہے اور کس طرح وجود میں آئی ہے، تصور کیا ہے، حافظہ کیا ہے، کوشش کیا ہے، شوق و آرزو کیا ہے، علم کیا ہے، عقل کیا ہے، ہوش (فہم و شعور)

کیا ہے، الہام کیا ہے، عشق کیا ہے، فقر کیا ہے، سیاست کیا ہے، تاریخ کیا ہے، جنگ کیا ہے، وغیرہ وغیرہ۔

اقبال کوشش کرتا ہے کہ وہ ان تمام سوالوں کا جواب دے، اس لیے کہ اس کا یہ خیال ہے کہ ان تمام سوالات کا جواب صرف ماہیت خودی میں پوشیدہ ہے؛ اور چونکہ وجدان یا شعور، حیات کے بغیر اور حیات وجدان یا آگاہی کے بغیر وجود پذیر نہیں ہو سکتی، اسی لیے وہ اکثر خودی کو حیات سے بھی تعبیر کرتا ہے۔ خودی کا مرکزی اور بنیادی امتیاز عشق ہے، اور محض عشق ہی کی وساطت سے خودی اپنے تمام ممکنات سامنے لاتی اور خود کو کمال تک پہنچاتی ہے۔ چنانچہ اسی مناسبت سے وہ کہتا ہے ؎

نقطۂ نوری کہ نام او خودی است
زیر خاک ما شرار زندگی است
از محبّت شود پاینده تر
زنده تر، سوزنده تر، پاینده تر
از محبّت می اشتعال جوہرش
ارتقائے ممکنات مضمرش
فطرت او آتش اندوزد ز عشق
عالم افروزی بیاموزد ز عشق

.... خودی اس محرک کی تسکین کے لیے کسی اعلیٰ مقصد یا ہدف کی تلاش میں کامل ہے، اور جب بھی کوئی ایسا مقصد یا ہدف اس کے سامنے آتا ہے جو اس کی نظروں میں زیبا ہو تو وہ تہِ دل سے اس کے ساتھ وابستگی پیدا کر لیتی اور اسے حاصل کرنے کے لیے بڑی جرأت اور دلیری کے ساتھ تلاش و جستجو کرتی ہے اور نتائج سے بے پروا ہو جاتی ہے۔

اس طریقے سے خودی تمام پوشیدہ قوتوں اور توانائیوں کو کام میں لاتی ہے تاکہ اس کے راستے میں جو بھی رکاوٹیں آئیں انہیں عبور کر سکے اور تمام مشکلات پر قابو پا کر اپنے مقصد و ہدف تک پہنچ سکے۔

مقصد تک رسائی یعنی خودی کی حکومت اور غلبہ، اور اسی طرح اس کا جلوہ اور ظہور ـــــ یہی وجہ ہے کہ تسلط یا ذاتی جلووں کے محرک سے رغبت ایک دوسری صفت ہے جو تقاضائے عشق سے وجود میں آتی ہے

چنانچہ اقبال کہتا ہے ؎

زندگانی را بقا از مدّعا ست
کاروانش را درا از مدّعاست
زندگی در جستجو پوشیدہ است
اصلِ اُو در آرزو پوشیدہ است

(زندگی کی بقا مقصد سے ہے۔ اس کے قافلے کا جرس مقصد سے ہے۔
زندگی تلاش و جستجو میں پوشیدہ ہے اس کی جڑ آرزو میں پنہاں ہے)
...... ایک اور جگہ کہتا ہے ؎

آرزو ہنگامہ آرائے خودی
موجِ بے تابے ز دریائے خودی

(آرزو، خودی کی ہنگامہ آرا ہے۔ وہ یعنی آرزو، خودی کے سمندر کی ایک بے قرار موج ہے)
.... (جناب سعیدی خودی کی تشریح اور اس کے غلط مطالب کی طرف اشارہ کرنے کے بعد کہتے ہیں)
مومن کا ہدف و مقصد صبحِ صادق کی مانند روشن ہے، اور یہ ہدف جمال کا بلندین نقطہ اور اوجِ کمال ہے، اور چونکہ مومن کا مدّعا خدائے بزرگ و برتر ہے، لہٰذا مدّعا و ہدف آسمانوں سے بلندتر اور عظیم تر ہے۔ اقبال کہتا ہے ؎

اے ز رازِ زندگی بیگانہ، خیز
از شرابِ مقصدے مستانہ خیز
مقصدے مثلِ سحر تابندۂ
ماسویٰ را آتشے سوزندۂ
مقصدے از آسماں بالا ترے
دل ربائے، دلستانے، دلبرے

(اے زندگی کے راز سے بے خبر انسان اُٹھ۔ کسی مقصد کی شراب پی کر مستی کے عالم میں اٹھ۔
وہ مقصد و مدّعا ایسا ہو کہ صبح کی مانند درخشاں ہو، جو غیر اللہ کو جلانے والی آگ ہو۔
ایسا مقصد جو رفعت میں آسمان سے بلند تر ہو، جو دل ربا ہو، دلستاں اور دلبر ہو۔)
اِس سے قبل یہ کہا گیا ہے کہ اقبال کے نظریے کے مطابق 'خودی' یعنی خود شناسی و خود آگاہی انسان کی خاص خود شناسی ہے۔ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ خودی آئی کہاں سے ہے۔ آیا خودی مادّے کی صفات

اور عوارض میں سے ہے جو مادّے کے ارتقاء کے دوران اس صورت میں ظاہر ہوئی اور بالآخر موجودات بشری کی شکل میں جلوہ گر ہوئی ہے؟ اگر یہ بات صحیح ہو تو پھر خودی مادّے ہی کی شکلوں میں سے ایک شکل ہے، لیکن اگر وہ مادّے سے کٹ جائے تو باقی نہیں رہ سکی۔

مادّے کے فلسفی (مادیت پرست) اِس خیال کی طرف مائل اور اس عقیدے کے حامل ہیں کہ مادّہ اپنے ارتقاء کے دوران ایک ایسے مرحلے پر پہنچتا ہے جہاں اس کے طبیعی اور کیمیائی خواص اس انداز سے عمل پیرا ہوتے ہیں کہ گویا اُس (مادّے) نے وجدان (یا شعور و آگاہی) حاصل کر لیا ہے یا ہم کہیں کہ زندہ ہے اور زندہ مواد Organism کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور وجدان و شعور، (یا آگاہی)، آرگنزم (نامیاتی جسم) کے مغز یا سلسلۂ اعصاب میں متمرکز ہو جاتا ہے اور جب زندہ مادّہ حرکت میں آتا ہے اور آرگنزم کا مغز ارتقاء کی طرف بڑھتا اور دوسری شکلیں اختیار کرتا ہے تو وہ خود آگاہ ہو جاتا ہے۔ اور اِس حالت کے پیدا ہونے کا سبب یہ ہے کہ انسانی مغز کی ساخت ہر حیوان کے مغز سے زیادہ پیچیدہ اور ترقی یافتہ ہے۔

غرض اگر اس قسم کے نقطۂ نظر کو درست اور صحیح مان لیا جائے تو اِس کا مطلب ہوگا کہ اِس کے بعد کوئی اور زندگی نہ ہوگی؛ لیکن اقبال اس نقطۂ نظر کا سخت مخالف ہے۔ وہ ایک مادّی فلسفی کے پیرو مسلمان سے مخاطب ہو کر کہتا ہے ؎

ترى نجات غمِ مرگ سے نہیں ممکن[۱۴]
کہ تُو خودی کو سمجھتا ہے پیکرِ خاکی

.... اقبال کے مطابق خودی، مادّے کی ترقی یافتہ صورت نہیں ہے بلکہ کائنات کی آخری حقیقت ہے، اور وہ ایک ایسی حقیقت ہے جو اپنی صفات کے اظہار کے لیے مادّے کی تخلیق کرتی اور اسے اپنی جلوہ گری اور اظہار کا وسیلہ بناتی ہے۔ اس طرح خودی، مادّے کی تکمیل کے سلسلے میں، تدریجی گردش کے ذریعے، حیاتیاتی کمال کے مخصوص ہدف کی طرف اس کی رہنمائی کرتی ہے۔ اقبال اِس موضوع کو یوں پیش کرتا ہے ؎

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است
ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است

(ہستی کا وجود خودی کی نشانیوں میں سے ہے۔ جو کچھ تُو دیکھ رہا ہے، وہ خودی کے بھیدوں میں سے ہے۔)

اقبال اور مادیت پسندوں کے اس ٹکراؤ یا مقابلے میں آخری علمی نظریات اقبال کے نظریے کے موافق اور مادیت پرستوں کے عقیدے کے مخالف دکھائی دیتے ہیں۔

آخر میں جناب سعیدی نے یہ توضیح کی ہے: پہلے اس امر کی طرف اشارہ ہو چکا ہے کہ فزکس اور سائیکولوجی کے علماء (ماہرین طبیعیات، حیاتیات، نفسیات) کی تحقیقات اقبال کے علمی نظریات کی تائید کرتی ہیں، اور عصر حاضر میں ان تینوں علوم کے محققین اس بات کی تائید کرتے ہیں کہ مادہ نہ صرف اصالت سے عاری ہے بلکہ وہ دیگر قوتوں کے تابع اور توانائی کے فعل اور انفعالات (عمل اور ردعمل) کی پیداوار ہے۔ خلاصۂ کلام یہ کہ مادیت پرستوں کی منطق آج شکست کھا چکی ہے، اور یہ شکست اقبال کے نقطۂ نظر اور تمام خدا پرستوں کے مفاد میں ہے۔ اس (اقبال) کی روح شاد ہے اور روز قیامت وہ اپنے محبوب (صلّی اللہ علیہ وسلّم) کے ساتھ اٹھایا جائے!

حواشی

۱۔ یہ مصرع کتاب میں اس طرح ہے کہ گذر با غفل سعی آگی کہ بہ نور۔ مرتب کتاب نے اُردو سے ناواقفیت کی بنا پر اسے بے وزن و بے معنی بنا دیا ہے۔

۲۔ کتاب میں 'عشق' چھپا ہے جو غلط ہے۔ اسی طرح اُردو کے بھی بعض اشعار غلط چھپے ہیں۔ پروف ریڈنگ میں کوتاہی اس کا باعث ہو سکتی ہے۔ یزدانی

۳۔ جناب سعیدی کا اشارہ اس شعر کی طرف ہے ؎

آنکھ جو کچھ دیکھتی ہے، لب پہ آ سکتا نہیں
محوِ حیرت ہوں کہ دُنیا کیا سے کیا ہو جائے گی (یزدانی)

۴۔ بالِ جبریل 'کلیاتِ اقبال اردو'۔ شیخ غلام علی، لاہور صفحہ ۳۹۲/۱۰۰۔

جناب سعیدی نے جتنے بھی اردو شعر نقل کیے ہیں ان میں سے بیشتر کی شکل پریس والوں نے بڑے ہی دلچسپ انداز میں بدل دی ہے۔ صرف یہی شعر ملاحظہ ہو ؎

حادثہ وہ جو ابھی پردۂ افلاک میں ہے
عکس اس کا مِرے آئینۂ ادراک میں ہے

۵۔ اشارہ ہے 'مسجدِ قرطبہ' کے اس شعر کی طرف

عالمِ نَو ہے ابھی پردۂ تقدیر میں
میری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے حجاب (یزدانی)

۶۔ پوری رباعی اِس طرح ہے:

سرودِ رفتہ باز آید کہ ناید
نسیمے از حجاز آید کہ ناید
سر آمد.... الخ۔

ارمغانِ حجاز / کلیاتِ اقبال فارسی، شیخ غلام علی لاہور، صفحہ ۱۲/۸۹۴

۷۔ جناب سعیدی کا نوٹ: اتفاق سے اس پیغام میں شاعر کا رُوئے سخن زیادہ تر ایرانی نوجوانوں کی طرف ہے۔ راقم نے اپنے حصے کے مطابق، فکری بحران کے زمانے میں، اس سے حیات افروز

بہرہ حاصل کیا ہے (رحمۃ اللہ علیہ)

۸۔ صحیح 'بینی' ہے۔ غالباً جناب سعیدی نے حافظے سے کام لیا ہے (ملاحظہ ہو پیام مشرق ص ۱۹، کلیاتِ اقبال فارسی ص ۱۸۹، مطبوعہ شیخ غلام علی' لاہور۔ اس سے قبل بھی یہ شعر اسی طرح درج ہوا ہے۔

۹۔ کتاب درشناختِ اقبال میں اس کے دو شعر نقل کئے گئے ہیں۔

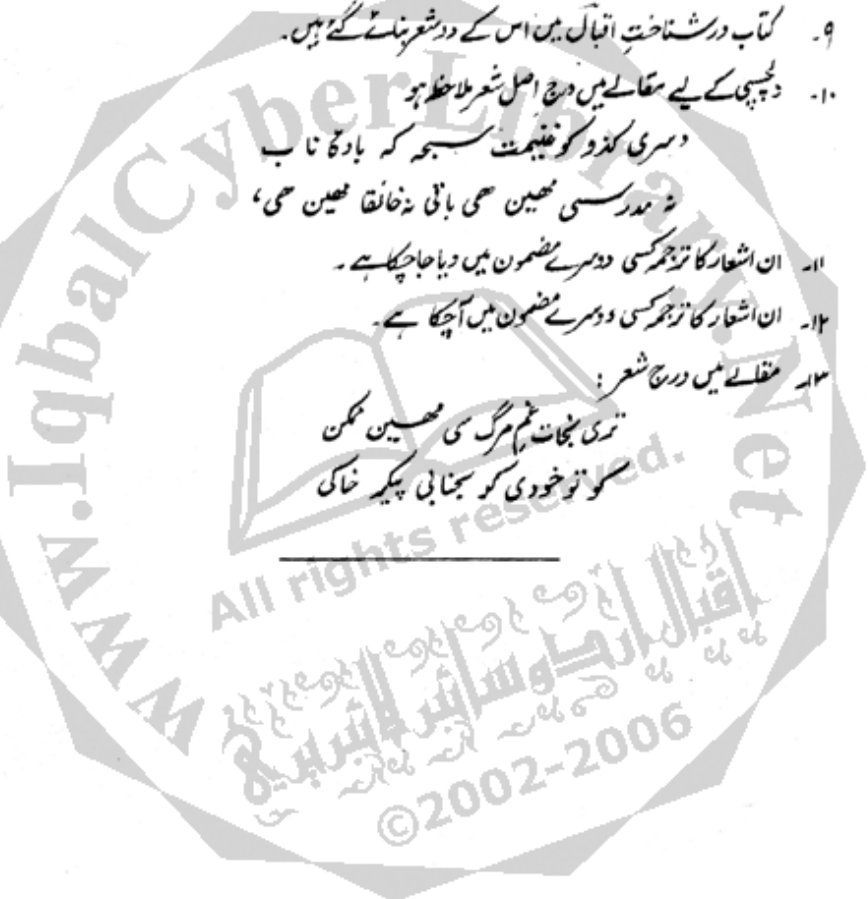
۱۰۔ دلچسپی کے لیے مقالے میں درج اصل شعر ملاحظہ ہو

دسری کذو کو غنیمت سمجھ کہ بادۂ ناب
نہ مدرسے میں ہی باقی نہ خانقاہ میں ہی'

۱۱۔ ان اشعار کا ترجمہ کسی دوسرے مضمون میں دیا جا چکا ہے۔

۱۲۔ ان اشعار کا ترجمہ کسی دوسرے مضمون میں آ چکا ہے۔

۱۳۔ مقالے میں درج شعر:

تری نجات غمِ مرگ سی نہیں ممکن
کہ تو خودی کو سمجھا ہی پیکرِ خاکی

علامہ اقبال کے والد بزرگوار شیخ نور محمد مرحوم

63

تُرکی میں مُطالعۂ اقبال

پروفیسر ایرکن ترکمن

سُنا ہے میں نے سخن رس ہے تُرکِ عثمانی
سنائے کون اسے اقبال کا یہ شعرِ غریب
سمجھ رہے ہیں وہ یورپ کو ہم جوار اپنا
ستارے جن کے نشیمن سے ہیں زیادہ قریب

علامہ اقبالؒ کی بیشتر تصانیف کا سلیس ترجمہ ترکی میں کیا جا چکا ہے۔ اس ترجمے کی تحریک کے بانی مرحوم پروفیسر علی نہاد تارلان ہیں۔ نہاد تارلان چونکہ اردو نہیں جانتے تھے، اس لیے انہوں نے زیادہ تر اقبال کے فارسی اشعار کا ترجمہ کیا تھا۔ ان کا "پیامِ مشرق" کا پہلا ترجمہ ۱۹۶۳ء میں ترکیہ پاکستان کلچرل ایسوسی ایشن استنبول کی طرف سے شائع ہوا۔ ۱۹۶۴ء میں اسرارِ خودی کا ترجمہ ای ایسوسی ایشن کی طرف سے چھاپا گیا۔ زبورِ عجم اور دوسری بار پیامِ مشرق کا ترجمہ ایک سابقہ ترکی کے سب سے بڑے بنک "اِش بنک سی" کی طرف سے ۱۹۷۱ء میں شائع ہوا۔ یہ اقبال کے بارے میں لکھی ہوئی سب سے ضخیم کتاب ہے جو ۲۸۳ صفحوں پر مشتمل ہے۔ اسرار و رموز ۱۹۶۴ء میں ترجمہ ہو کر شائع ہوئی۔ "ارمغانِ حجاز" "ضربِ کلیم" اور "گلشنِ رازِ جدید" بھی ترجمہ ہوئیں۔ ان تراجم میں پروفیسر تارلان کا ایک ہی دیباچہ شامل ہوتا رہا۔ یہ دیباچہ دو قسموں پر مبنی ہے؛

۱۔ سوانح اقبال

۲۔ اقبال کی معنوی شخصیت

پروفیسر صاحب کے بیان کے مطابق اقبال کی سوانح اور خیالات کے بارے میں جو کچھ لکھا گیا ہے، اس میں سے وہ زیادہ تر پاکستان کے مشہور مصنف عبدالمجید عرفانی کی معروف تصنیف "رومیِ عصر" کے دیباچے ہی سے مستفید ہوئے ہیں۔ لیکن پروفیسر صاحب کے اپنے خیالات بھی قابلِ ذکر ہیں جس سے پاکستان کے قارئین کو پتہ چل جائے کہ اقبال ترکی میں کیسے پہچانے جاتے ہیں۔

پروفیسر نہاد تارلان اپنے "پیامِ مشرق" کے پیش لفظ میں فرماتے ہیں؛

"اقبال جیسے (پاکستان کے) سب سے بڑے ملّی شاعر کا ترکی کے پڑھے لکھے لوگوں کے ساتھ تعارف کرانا میری زندگی کا ایک اہم حصّہ ہے۔ "پیام مشرق" کے پہلے ترجمے نے ترکی کے اہل فکر میں اقبال کے بارے میں بہت دلچسپی پیدا کر دی تھی، اور "پیام مشرق" سوچنے والے دماغوں کے لیے واقعی ایک نئی دنیا پیدا کر دینے والی تصنیف ہے۔ "پیام مشرق" اس سیمرغ کی طرح ہے جو مشرق اور مغرب کے قدیم اور جدید افکار کی اقالیم پر پرواز کے بعد قونیہ میں رومیؒ کے قبۃ الخضرا پر آکر آشیانہ بناتا ہے اور دل کی گہرائیوں سے نکلنے والے ترانے گنگناتا ہے۔ رومیؒ کے سب سے بڑے مرید بے شک اقبالؒ ہیں کیونکہ وہ رومیؒ کو سمجھنے کے لیے ایک ایسا دماغ اور پُر شعلہ روح درکار ہے جو اقبال کو حاصل ہے"۔

اور پھر پیش لفظ کے آخر میں فرماتے ہیں:

"ہو سکتا ہے کہ میرے ترجموں میں کچھ غلطیاں ہوں پھر بھی ترکی کے مسلمانوں کے درمیان، اقبال کی تصانیف پاکستان اور ترکی کے بھائیوں کے اندر پہلے سے موجود روحانی تعلق میں اور بھی اضافہ کر سکتی ہیں"۔[۳]

اس کے بعد تین چار صفحوں میں اقبال کی سوانح پیش کی گئی ہے۔ اقبال کی معنوی شخصیت تقریباً دس صفحوں میں ہے جس میں زیادہ تر پروفیسر صاحب نے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ ہم ان خیالات کو بھی یہاں مختصراً پیش کرتے ہیں:

"اقبال بہت سادہ شخص تھے۔ میں نے ان کا گھر اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے جو بہت ہی سادہ تھا"۔ . . . . . .

کمرے میں موجود چیزوں کا تعارف کرانے کے بعد فرماتے ہیں:

"اقبال اسی سادہ کمرے میں زندگی گزارتے تھے۔ ہر شخص بلا تکلف ان سے ملاقات کر سکتا تھا۔ ان کی شخصیت کی برتری، دل کی صفائی اور انسانوں سے محبت ملنے والوں کے دل پر اثر ڈالتی تھی۔ اقبال بہت سی خصوصیتیں

کے ایک ساتھ مالک تھے۔ جن کا مطالعہ ان پانچ زاویوں سے کیا جا سکتا ہے:

۱۔ سائنس اور مغربی علوم
۲۔ سوشیالوجی
۳۔ حُبّ الوطنی
۴۔ شاعری اور ادب
۵۔ تصوّف

۱۔ سائنس

اقبال علوم مغربی میں کسی یورپین عالم یا روشن خیال سے پیچھے نہیں تھے۔ اسلامیت سے بھی گہرا وقوف حاصل تھا اسی لیے انہیں علامہ اقبال کہا جاتا تھا۔ ان کی نظر میں صرف سائنس انسان کو انسانیت کے عروج پر نہیں پہنچا سکتی۔ نگاہوں کو صرف سائنس پر جمائے رکھنا اور انسان کی روح اور وسعتِ فکر کو تنگ نظر میں قبضہ رکھنا اقبال کو پسند نہ تھا، اسی لیے وہ اپنی تصانیف میں بالخصوص "پیامِ مشرق" میں یورپ والوں کو سائنس کے دائرے میں قید رہ کر روحانیت کو نظر انداز کرنے کا الزام دیتے ہیں، لیکن وہ مغربی تمدن کے فائدوں سے بھی انکار نہیں کرتے۔

۲۔ سوشیالوجی

اقبال کی روحانیت اور حُبّ الوطنی انہیں زیادہ تر سوشیالوجی اور دین کے فلسفیانہ مسائل کی تحقیق کی طرف متوجہ کرتی ہے۔ "اسرار" اور "رموز" میں وہ ایک طرف تصوّف اور فلسفے کی طرف، دوسری طرف جمعیت کی طرف مائل ہیں، لیکن فوقیت تصوّف کو حاصل ہے۔ انہوں نے یورپین علمی امکانات سے پورا فائدہ اٹھایا اور حاصل کردہ نتائج کو اسلامیت کے ترازو میں تولا ہے۔ اس طرح اقبال تصوّف اور فلسفے سے جو معلومات چھان کر لائے ہیں وہ ان کے عصرِ حاضر کا مرشد بننے کے لیے کافی ہے۔ وہ قوم کو لگاتار ہیجان

اور قوت دیتے رہے۔ لیکن ایسا کرتے ہوئے انہوں نے روحانیت کو کبھی نظر انداز نہیں کیا۔ ان کی حقیقی اسلامیت پر بنا کردہ تصوفی عمارت، اخلاقی اور اجتماعی فائدوں کی وجہ سے دنیا کے تمام انسانوں کو گلے سے لگاتی ہے۔ ان کا مقصدِ واحد اتحادِ اسلام ہے۔

۳۔ حُبّ الوطنی

چونکہ اقبال ایسے زمانے میں پیدا ہوئے تھے جب ان کی قوم طویل محکومیت کی وجہ سے پامالی اور بے چارگی میں تڑپ رہی تھی۔ اس لیے ان کی حب الوطنی میں آزادی، حریت اور قوت کے عناصر پائے جاتے ہیں۔ جبکہ ہندوستان اپنی محکومی کی وجہ سے مغربی تہذیب کا جبراً شکار ہو رہا تھا۔ محمد اقبال نے مشرقی تہذیب اور ادبیات کی فوقیت کے تصور کو اجاگر کیا۔ یہ برطانوی استعماری نظام کے خلاف ایک قسم کی فکری تحریک تھی جس کا مقصد اس قوم کے اسلامی تشخص اور روحانی اقدار کو زندہ رکھنا تھا۔

۴۔ شاعری، ادب اور تصوّف

اقبال نے ایک طرف اسلام کو اہمیت دی اور دوسری طرف تصوّف اور فارسی ادب، بالخصوص مولانا جلال الدین رومیؒ سے رابطہ رکھا۔ رومیؒ، اسلامی تصوّف کو ہیجان کی آخری حد تک لے جا چکے تھے۔ اس لیے اقبال کی بیتاب روح نے انہیں فوراً ہی اپنا لیا۔ شدید جذبے کے ساتھ ساتھ اقبال کا ایمان بھی ان کے اشعار میں اس قدر نمایاں ہے کہ رومیؒ کے بارے میں مُلّا جامیؒ نے جو کہا "نیست پیغمبر ولے دارد کتاب"، وہ اقبال کے لیے بھی کہا جا سکتا ہے۔

اقبال کے اشعار نے ہندوستان کے مسلمانوں کو غلامی کی تاریک فضا سے نکال کر آزادی کی روشنی سے آشنا کیا اور انہیں انسانِ کامل کا تصور دیا۔ سعی اور ایمان پر مبنی ایک اسلامی حکومت کی بنیاد بھی انہوں نے فراہم کی۔

ان کی نظروں میں ہندوستان کے مسلمانوں کی قسمت پورے عالم اسلام سے وابستہ تھی۔"

اس کے بعد پروفیسر علی نہاد، خواجہ عبدالحمید کی تصنیف "اقبال، ایرانیوں کی نظر میں" کا ایک خلاصہ پیش کرتے ہیں اور اقبال کی صوفیانہ شخصیت کے بارے میں کہتے ہیں کہ اقبال کی روحانی اور فکری زندگی پر جس چیز کا گہرا اثر ہوا، وہ تصوف تھی ہے۔ اقبال بیک نظر دونوں عالم دیکھ لیتے ہیں۔ وہ صرف دروازے میں داخل ہو کر پورے گھر کے بارے میں معلومات دیتے ہیں۔ سو سال میں عشق کا جو راستہ طے نہیں کیا جا سکتا، وہ ایک آن میں طے کر ڈالتے ہیں۔

ترکی میں دوسرے پروفیسر جنہوں نے اقبال پر کتاب لکھی، وہ عبدالقادر قرہ خان ہیں۔ ان کی کتاب کا نام "ڈاکٹر محمد اقبال اور ان کی تصانیف سے انتخابات" تھی۔ ڈاکٹر قرہ خان اپنے سرآغاز میں لکھتے ہیں کہ محمد اقبال پوری دنیا کے ان مسلمانوں اور انسانوں کی خدمت کر چکے ہیں جو حریت، خودشناسی انسانیت اور بلند خیالی کے پیاسے تھے۔ انہوں نے اپنے اشعار سے بیکسوں، مظلوموں اور غلامی سے کچلے جانے والوں کے لیے بے کنار امید اور عشق الٰہی کی ندی سے شراب الفت مہیا کی۔ اقبال، مغربی اور اسلامی تہذیب سے خوب واقف ہیں اس لیے انہوں نے مشرقی اور مغربی عناصر کو ملا کر ایک نظریہ قائم کیا ہے۔ آپ نے مشرقی حساسیت اور فضیلت کو قائم رکھتے ہوئے اسلام کی مستعدیت کے ساتھ ایک کامیاب جدت پسند قوم کی بنیاد ڈالی۔ وہ مادیت کو روحانیت پر فوقیت دینے والے بے رحم لوگوں سے شاکی ہیں۔ وہ یورپ کی ٹیکنالوجی اور علم و فن کی ترقی کے منکر نہیں لیکن ان کی نظر میں اسلام کے روحانی سلسلے اور اخلاقی نظام کے ساتھ ساتھ اگر یورپ کے علوم جدید بھی شامل کر دیے جائیں تو انسانی فلاح مزید آسانی سے میسّر ہو سکتی ہے۔ محمد اقبال کی تصانیف میں ایک طرف جدت اور انقلاب پسندی کا رجحان ابھرتا ہے اور دوسری طرف عقل کی حیلہ جو نصیحتوں اور حکموں کے بجائے عشق کی گرمی اور ایمان کی حرارتیں محسوس ہوتی ہیں۔ محمد اقبال کے نزدیک شعر و شاعری عوام کے واسطے ایک ہتھیار کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس ہتھیار کو استعمال کرنے والے کا فرض ہے کہ مغربی تہذیب کے تخریبی عناصر کے خلاف نبرد آزما رہے اور اپنی قوم کو انتھک کوششوں اور دلیری کے ساتھ خود شناس و باوقار بنائے۔"

آگے چل کر ڈاکٹر قرہ خان، محمد اقبال کے حالات، ان کی شاعری اور صنعت کے علاوہ اقبال کا نظریۂ حیات بھی پیش کرتے ہیں اور ان کے چند اشعار کا ترکی میں ترجمہ بطور نمونہ، دیتے ہیں۔

اسرارِ خودی، رموزِ بیخودی، جاوید نامہ، ارمغانِ حجاز، بانگِ درا، بالِ جبریل سے منتخب کچھ نظمیں سلیس ترکی میں ترجمہ کر کے پیش کی گئی ہیں۔

قرہ خان، اقبال کے بارے میں فرماتے ہیں کہ محمد اقبال کی مادری زبان پنجابی تھی لیکن چونکہ وہ سارے عالمِ اسلام کو خطاب کرنا چاہتے تھے، اس لیے انھوں نے اردو اور بالخصوص، فارسی کو اپنایا۔ وہ ایک قوم کے شاعر نہیں بلکہ ساری ملتِ اسلامیہ کے شاعر تھے، اور آج واقعی پوری اسلامی دنیا میں ان کے نام کا چرچا ہے۔ وہ آج معنویت کے اونچے مقام پر بیٹھ کر ارشاد کرتے ہوئے کامیابی کے بلند آفاق کی جانب راہ نمائی کر رہے ہیں[6]

محمد اقبال کی سوانح کے بعد قرہ خان اقبال کی ترکی سے عقیدت پر بھی روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں کہ اقبال نے "بانگِ درا" کی ایک نظم میں 'شہیدانِ طرابلس' کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے

جھلکتی ہے تری امّت کی آبرو اس میں
طرابلس کے شہیدوں کا ہے لہو اس میں[7]

"محاصرہ ادرنہ" میں ترکوں نے غیر مسلموں سے جو عادلانہ رویّہ اختیار کیا، اس کی تعریف کی ہے[8] انہیں مصطفےٰ کمال پاشا سے بھی عقیدت تھی۔ انہوں نے "پیامِ مشرق" میں "خطاب بہ مصطفیٰ کمال پاشا" کے نام سے ایک نظم پیش کی ہے جس میں وہ کمال پاشا سے مخاطب ہیں[9] پھر ضربِ کلیم میں "مشرق" کے عنوان سے جو نظم ملتی ہے وہاں بھی کمال پاشا کا ذکر کیا ہے[10]

ڈاکٹر قرہ خان پھر فرماتے ہیں کہ ترکی وہ پہلا اسلامی ملک تھا جس نے دشمن کو بھی شکستِ فاش دی اور پرانے خیالات کی جگہ ایک نئی اور شائستہ حکومت قائم کی۔ اقبال، ترکوں کی کامیابی کو ایک نمونہ قرار دیتے ہوئے، عالمِ اسلام کی بیداری کے لیے اسے مفید تصوّر کرتے تھے لیکن بعد میں جب انہوں نے ترکوں کی زندگی میں مغربی تقلید اور بناوٹ دیکھی تو وہ اس پر ہمدردانہ تنقید بھی کرنے لگے۔ ان کو یہ اندیشہ تھا کہ کہیں ترک اپنی اسلامی تہذیب اور تمدن کو بھول نہ بیٹھیں۔ وہ ترکی اور ترکوں سے دلی محبت رکھتے تھے۔ اس محبت کے اندر اناطولیہ کے درمیان قونیہ کے شہر میں مدفون مولانا جلال الدین رومیؒ کی الفت کے تاثرات بھی موجود ہیں جو عرصہ پہلے ان کے دل میں جاگزیں تھے[11]

صفحہ ۲۵ پر ڈاکٹر قرہ خان ترکی سے اقبال کی عقیدت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں کہ سب سے پہلے جنہوں نے اقبال سے عقیدت کی بنیاد ڈالی وہ ترکی کے شاعر عاکف ہیں[12]۔ محمد عاکف نے اقبال کو "جلال الدین رومی جدید" کا خطاب دیا اور ان کے ایک شعر کا ترجمہ بھی کیا۔ جب عاکف

مصر گئے تو وہاں اقبال کی تصانیف "پیام مشرق"، "اسرارِ خودی"، اور "رموزِ بیخودی" کا تعارف عبدالوہاب عظام پاشا سے کرایا۔ یہاں قرہ خان، محمد عاکف کے اس خط کا خلاصہ جو انہوں نے اقبال کے بارے میں ۱۹۲۵ء میں اپنے دوست حافظ عاصم کو لکھا تھا، دیتے ہیں۔ ہم اپنے قارئین کی دلچسپی کے لیے اس خط کا پورا ترجمہ یہاں پیش کرتے ہیں:

> "پچھلے ہفتے مجھے ہندوستان کے مسلمان شاعر محمد اقبال کی دو نظمیں بھیجی گئیں۔ میں اس شاعر کا ایک رسالہ القرہ میں دیکھ چکا ہوں جو میرے اشعار سے بہت ملتا جلتا ہے۔ اقبال، مشرق کے عرفا اور صوفیا کے سارے اشعار پڑھ چکے ہیں۔ ازاں بعد وہ جرمنی چلے گئے جہاں انہوں نے فلسفے کا خاصا مطالعہ کیا، اور وہ واقعی بہت عقلمند اور ہوشیار شاعر ہیں۔ ہندوستان کے مسلمانوں میں ان کے نام کو نہ جاننے والا شاید ہی کوئی ہوگا۔ لوگ ان کے اشعار کو زبانی جانتے ہیں۔ اردو میں اشعار لکھنا ان کے لیے فطری تھا، لیکن جو اشعار میں نے دیکھے ہیں، وہ فارسی میں تھے۔ انہوں نے رومی کا خوب مطالعہ کیا ہے جن سے وہ عقیدت بھی رکھتے ہیں۔ وہ انہیں "مرشد" کہتے ہیں۔ میرے پاس جو دو تصانیف ہیں، ان میں سے ایک کا نام "پیامِ مشرق" ہے۔ اس میں بہت عمدہ غزلیں اور قطعات ہیں۔ کچھ غزلوں نے مجھ سے مستانوں کی طرح نعرہ لگوا دیا۔
>
> اقبال کی عربی بھی خاصی ہے۔ ان کا علم و عرفان اور شاعرانہ قدرت میرے اشعار سے قابلِ قیاس نہیں ہے، چونکہ ان کے اشعار بہت بلند پائے کے ہیں۔ لیکن ان کی فارسی میری ترکی سے ذرا ضعیف ہے۔ اگر ان کا فارسی اسلوب بھی بنا ہوتا تو ایرانی ادب میں قیامت برپا ہو جاتی۔......
>
> اقبال کو میں نے اپنا دیوان "صفحات" بھی ارسال کر دیا ہے۔"[۱۳]

پھر ڈاکٹر قرہ خان لکھتے ہیں کہ محمد اقبال اور جدید ترکی کے درمیان تعلقات پر روشنی ڈالنے کے لیے یہ بتانا بھی مناسب ہوگا کہ رؤف پاشا کو سن ۱۹۳۵ء میں دہلی آنے کی دعوت دی گئی، اور چھ تقاریر میں سے دو کی صدارت محمد اقبال نے کی۔ اقبال نے اپنی تقریر میں "اتحادِ اسلام" اور انگریزوں کے مظالم پر زور دیا جو اقبال کی ترکی سے محبت کی روشن دلیل ہے۔

اقبال اور محمد عاکف کے خیالات میں بھی خاصی مشابہت پائی جاتی ہے، مثلاً یہ کہ دونوں شاعر اسلامیت کے رہنما، ملت کے ہمدرد، ماضی سے وابستہ جدید نقاد اور آنے والی نسلوں کی بہبود کے خواہشمند ہیں۔

قرہ خان بڑے اختصار سے، اقبال اور قائدِ اعظم محمد علی جناح کے درمیان جو تعلقات پیدا ہوئے ان کا بھی ذکر کرتے ہیں[۱۴] صفحہ ۳۵ سے ۴۴ تک اقبال کی تصانیف کا مفصل تعارف دیا ہے۔ اس کے بعد دو بڑے حصے ملتے ہیں ۱۔ ڈاکٹر محمد اقبال کی شخصیت اور ان کا فن شاعری[۱۵] ۲۔ محمد اقبال کا نظریۂ حیات اور دنیا[۱۶] جس کا مختصر ترجمہ ذیل میں ہے:

۱۔ اقبال کی شخصیت اور شاعری

"اقبال فنِ شاعری کے لحاظ سے دنیا میں بہت ہی نادر شخصیتوں میں ہیں۔ انھوں نے یورپ میں دیکھا کہ لوگ زندگی تو آرام سے گزار رہے ہیں لیکن برِ اعظم کی تہذیب دن بدن خراب ہوتی جا رہی ہے۔ اسلام صرف صبر اور امید پر مبنی نہیں بلکہ عزم اور عمل پر بھی زور دیتا ہے۔ اس کے باوجود مسلمان بے حرکت اور کاہل ہوتے جا رہے ہیں۔ انھی دو عناصر نے ان کی شاعری کی بنیاد ڈالی۔

محمد اقبال کا ذہن پُرسکون اور بلند خیال تھا لیکن ان کا دل حساس اور پُرجوش تھا۔ ترکی شاعر عبدالحق حمید (۱۸۵۲ء-۱۹۳۷ء) کے بارے میں جو کہا گیا ہے، وہ ان کے لیے بھی ٹھیک ہے ـــــ ظاہر پُرسکون اور اندر محشر ـــــ ان کی شاعری نے مشرق کے مسلمان علماء جیسے مولانا جلال الدین رومیؒ، حافظ شیرازی، مرزا بیدل، اسد اللہ خان غالب، شبلی نعمانیؒ، جمال الدین افغانی، ابوالکلام آزاد اور سعید حلیم پاشا کے افکار کی گود میں پرورش پائی۔ جلال الدین رومیؒ ہر موضوع پر ان کے رہبر، مرشد اور استاد ہیں۔ اقبال خود اتنے متحرک نہیں تھے جتنی ان کی شاعری ہے۔ وہ دوسروں کو جنگ و جدل کی دعوت دیتے ہیں، لیکن خود جنگ میں شامل نہیں ہوئے"۔ تاہم سیاسی اور معاشرتی مسائل میں بڑے

حوصلے سے کام لیتے رہے۔[۱۷] اقبال کی اس حالت کو دیکھ کر انہیں
تن آسان کہنا درست نہ ہوگا کیونکہ ایک بیالوجسٹ سے باغبانی کی
توقع نہیں کی جا سکتی۔"

قرہ خان اس کے بعد اقبال کی سیاسی کارروائیوں اور پھر ان کی شاعری پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اقبال نے مسلمانوں کی حیثیت کو بلند کرنے کی ہر ممکن کوشش کی۔ انہوں نے خودی کا ایک نیا تصور دے کر لفظ "خودی" کو ایک نیا رنگ دیا ہے۔ اسلام کی لازوال خوبیوں کی حفاظت کی اور انسان کو بھائی بھائی ہونے کی دعوت دی۔ انہوں نے خوبصورتی، عشق اور مروّت کو محبت کی نظر سے دیکھا۔ ان کے لیے سچ بولنا، دل کھول کر بات کر کے سننے والوں کے دلوں میں ایک شعلہ سا پیدا کرنا ضروری تھا۔ ان کی نظر میں شاعر وہ ہے جو انسان کی بلند، حساس اور بہترین خواہشات کو آواز دے کر نیند سے بیدار کر دے اور شعر وہ ہے جو بدی کے خلاف جنگ کرنے والے کو قوت دے۔[۱۸]

محمد اقبال ایران میں کبھی نہیں رہے تاہم ان جیسی فارسی استعمال کرنے والا کوئی جدید شاعر نہیں، حالانکہ اقبال کی مادری زبان پنجابی تھی۔ وہ اردو میں بھی مہارت رکھتے تھے۔ انہوں نے فارسی کو اپنے مرشد مولانا جلال الدین رومیؒ کی طرح بڑے سلیس اور مؤثر انداز میں استعمال کیا ہے۔ ان کی فارسی جدید نہیں بلکہ ہندوستانی فارسی ہے[۱۹] جس کو ایرانی بھی آسانی کے ساتھ سمجھتے ہیں۔ اقبال نے فارسی کو وسعت، نئی جان اور حرکت دینے کے لیے بڑی کوشش کی۔ یہ خصوصیتیں پیام مشرق جاوید نامہ اور ارمغان حجاز میں کثرت سے ملتی ہیں۔ خلاصہ یہ کہ جدید ترین خیالات ان کے قلم سے بڑی آسانی کے ساتھ عمدہ زبان میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔[۲۰]

اقبال کے اردو اور فارسی اشعار کی بنیاد کا انشا یعنی وزن، قافیہ، ہیئت نظم اور طرز کلام بہت ہی عمدہ اور اعلیٰ درجے کا ہے۔ سطحی انشا میں بلند پائے کی تہذیب کے مضامین پائے جاتے ہیں جو وسیع المعانی روح کے حامل ہیں۔ ان کے اشعار کی خصوصیتوں سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ایک فیلسوف کے قلم سے نکل رہے ہیں۔ اقبال ایک مفکر ہونے کے ساتھ ساتھ عالم خیال اور جذبے کے بھی فنکار ہیں، اور جب وہ عشق حقیقی کا ذکر کرتے ہیں تو ان کے جذبے میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ ان کی نظر میں عشق کے سامنے ساری رکاوٹیں حتیٰ کہ عقل بھی اس طرح گم ہو جاتی ہے جیسے سورج کے سامنے برف پر لکھی ہوئی لکیریں۔[۲۱] قرہ خان چند مثالیں دے کر ان کا ثبوت

بھی دیتے ہیں، اور پھر کہتے ہیں کہ مولانا جلال الدین رومیؒ مشرق کے اسلامی ادب کے سب سے پہلے شاعر ہیں جنہوں نے سکون سے تحرک کی طرف قدم اٹھایا ہے اور عصرِ جدید کے شاعر، اقبال کی خصوصیت بھی بالکل ایسی ہی ہے۔ اقبال لفظوں سے زیادہ معنویت کو اہمیت دیتے ہیں۔ ان کے اشعار زندگی، ایمان، تمنّا، برادری، محبت اور اخلاص کی ترجمانی کرتے ہیں۔[۲۲]

۲۔ اقبال کا نظریۂ حیات اور دنیا

اس حصے میں قرہ خان مشرق کے مسلمانوں کو اقبال نے کیا پیغام دیا اور ان مسلمانوں کی زندگی میں کیا کیا تبدیلیاں پیدا ہوئیں، اس کو بیان کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اقبال کا نام ان تاریخی شاعروں میں آتا ہے جنہوں نے اقوام اسلام کے ادب پر گہرا اثر ڈالا۔

علامہ اقبال انسان کی اپنی خودی پر نظر ڈالنے کے قائل ہونے کی وجہ سے عزیز ہوئے وہ انسان کو ہمیشہ اشرف المخلوقات قبول کرتے ہیں اور اسی بات پر زور دیتے ہیں۔ وہ اس مشہور قول "من عرفہ نفسہ فقد عرف ربہ" پر قائم رہے۔ وہ یہ بھی جانتے تھے کہ جو کوئی اپنے نفس کو پہچان لے، وہ کشف کے ذریعے آخری حقیقت تک واصل ہو سکتا ہے۔

اگر ایک انسان الٰہی ارادے کے سامنے بالکل غیر متحرک رہ جائے تو زندگی میں اس کا ارادہ، خواہش، اختراعیت اور زندگی کا مزا بالکل تلف ہو جاتا ہے۔ بے شک خدا قادر ہے اور خالقِ کائنات ہے لیکن اگر کائنات انسان کے ارادوں کے مطابق نہ ہو تو اسے ٹکڑے ٹکڑے کرنا چاہیے۔ تقدیر کی کوئی انتہا نہیں، اس لیے انسان اپنی خواہشات کے مطابق خدا سے نئی نئی تقدیریں مانگ سکتا ہے۔[۲۳] خدا نے انسان کو ایک آزاد روح بخشی ہے اور اسے یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ موت یا حیاتِ جاودانی کو منتخب کرے۔ اسی قسم کے تخیلات سے اقبال نے بکھری ہوئی، بے قرار اور غمزدہ قوم میں نظام اور سکون پیدا کر کے حقیقت کی راہ دکھلانے کی کوشش کی۔

محمد اقبال اسلامی تہذیب کو دل سے اپنا چکے تھے اس لیے وہ اسلام کی طرف دعوت دینے میں کبھی دیر نہیں لگاتے تھے۔ وہ اپنے اشعار میں اللہ کے آخری پیغمبر کو بڑی اہمیت دیتے ہیں اور ان کی سیرت کو مشعل راہ سمجھتے ہیں۔ اگر کسی شعر میں وہ شاکی یا باغی نظر بھی آتے ہوں تو فوراً دوسرے اشعار میں اس کی تلافی کرتے ہیں جیسا کہ شکوہ، جوابِ شکوہ میں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انسان باطنی عالم میں پنہاں رہ کر اعلیٰ خصوصیتوں کا مالک ہو سکتا ہے لیکن اسے دنیاوی نعمتوں اور ضرورتوں

میں بھی کامیاب ہونا چاہیے۔ پیرِ رومی، اقبال سے یوں کہتے ہیں: "مصلحت در دین ما جنگ و شکوہ، مصلحت در دین عیسیٰ غار و کوہ"[۲۴]

اقبال کے اشعار میں "مردِ مومن" کو بھی خاص گنجائش دی گئی ہے اور وہ اسے "مردِ مومن" اور "مردِ حق" کہتے ہیں۔ ان سے پہلے بھی محی الدین ابنِ عربی (۱۲۴۰-۱۱۶۵)، عبدالکریم الجیلی (۱۴۱۷-۱۳۶۵) اور مشہور مستشرق ماسی نون (۱۹۶۲-۱۸۸۳) نے انسانِ کامل پر روشنی ڈالی تھی۔ اقبال نے "مردِ مومن" کے معنی کو ایک نیا رنگ اور جان دی ہے۔[۲۵]

اقبال نے عقل اور عشق کی جنگ پر زور دیا ہے۔ اقبال ایک طرف دنیا میں آرام و آسائش کے لیے عقل[۲۶] اور دوسری طرف معنویت کے لیے عشق کے خواہاں ہیں۔ اس حالت نے ان پر روحانی چھاؤ ڈالا۔ اقبال کی نظر میں تہذیب اور علم کی بنیاد عشق ہے جیسا کہ ہمارے ترکی شاعر فضولی (۱۵۶۶-۱۴۸۰) نے کہا ہے: "عالم میں جو کچھ ہے، بس عشق ہی ہے۔ علم تو ایک قلیل و قال ہے۔"

یہ تھا ڈاکٹر قرہ خان کے مقدمے کا خلاصہ۔ قرہ خان کی ایک اور کتاب اقبال کے بارے میں ۱۹۶۲ء میں چھپی تھی جس میں معمولی سے چند مضمون ملتے ہیں۔ مثلاً "طلوعِ اسلام" کا ترکی ترجمہ "اقبال اور رومی" جو پاکستان کے سابق سفیر شریف الحسن صاحب کا ایک خاصا مختصر مضمون ہے قابلِ ذکر ہیں۔ یہ مضامین دراصل پاکستانی سفارت خانے کے تحت نکلنے والے سہ ماہی رسالے "پاکستان پوسٹسی" سے منتخب کیے گئے تھے۔ یہ "ترکی میں اقبالیات" کے ابتدائی مضامین کی حیثیت سے البتہ اہم ہیں۔

پروفیسر انا ماری شمل نے سن ۱۹۵۸ء میں "جاوید نامہ" کا پورا ترجمہ پیش کیا جس کے مقدمے کا خلاصہ یہ ہے:

شمل، محمد عاکف کے خط کا ترجمہ دینے کے بعد ان کی عام سوانح اور تصانیف کے بارے میں مفصل معلومات فراہم کرتی ہیں۔[۲۷] جاوید نامہ میں جن مغربی مستشرقوں اور فلسفیوں سے اقبال نے فائدہ اٹھایا ہے، ان کا ذکر کرتی ہیں مثلاً میتھو آرنلڈ (Methew Arnold) لوٹسے (Lotze) فشٹے (Fichte) تھامس (Thomas) جیکوب بومے (Jacob Boehme) فون ہارنک (Von Harnach) وغیرہ۔ آگے چل کر کہتی ہیں کہ اقبال کی ابتدائی شاعری میں میر حسن کے اثرات پائے جاتے ہیں۔[۲۸] وہ مرزا بیدل، غالب اور حالی سے بھی متاثر ہوئے ہیں۔[۲۹] سن ۱۹۰۸ء کے بعد اقبال کے اشعار میں اسلامی رنگ پیدا ہو جاتا ہے، اور عنوانوں کے لحاظ سے

سے محمد عاکف کے اشعار سے بہت مشابہت پیدا ہونے لگتی ہے جیسے "ہلالِ عید"، "خطاب بہ جوانانِ اسلام" اور "مسلم" وغیرہ۔ اقبال کی تصنیف "اسرارِ خودی" کے حوالے سے کہتی ہیں کہ اقبال نے خودی (Ego) کے مسائل کو بڑے اثباتی انداز میں پیش کیا ہے۔ اقبال کی خواہش تھی، کہ سارے عالمِ اسلام میں ان کا پیغام پھیل جائے۔ اس لیے انہوں نے فارسی زبان استعمال کی اور خودی کو بلند کرنے کے لیے ہر مسلمان کو دعوت دی۔ "پیامِ مشرق" سے بحث کرتے ہوئے کہتی ہیں کہ اس تصنیف نے مغربی ممالک میں بھی بڑی شہرت پیدا کی ہے۔ اقبال نے جو مغربی علما کا مطالعہ کیا تھا، اس کا تفصیلی ذکر کرنے کے مبالغے سے کام لیتے ہوئے کہتی ہیں کہ اقبال، گوئٹے سے بہت متاثر تھے اور انہوں نے "پیامِ مشرق" میں رومی اور گوئٹے کو برابری دی ہے، یعنی وہ دونوں کے لیے "نیست پیغمبر ولے دارد کتاب" کہتے ہیں۔ یہاں اقبال گوئٹے کی کتاب کی تعریف کرنا چاہتے ہیں۔ اقبال "پیامِ مشرق" کے دیباچے میں گوئٹے کی طرف اشارت کرتے ہوئے کہتے ہیں "مشرق کے لالہ زاروں میں اس کی نوا پیرائی محض عارضی ہے" اور اس نے رومی کے کلام پر غائر نگاہ نہیں ڈالی[۳۱] اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مولانا جامی نے رومی کو "نیست پیغمبر ولے دارد کتاب" کا خطاب اس لیے دیا کہ ان کی مثنوی فارسی میں قرآن کا ترجمہ ہے، حالانکہ گوئٹے کی تصانیف میں قرآن کی روشنی کہاں! پھر اقبال کو روحِ حیوانی کا قائل (Vitalist) بنا کر ہرکلت (Herakelit)[۳۲] سے ان کا رابطہ قائم کرنے کی کوشش کرتی ہیں۔ آنور[۳۳] کی کتاب کا حوالہ دے کر لکھتی ہیں کہ انسان کے دین میں تین مراحل ہوتے ہیں: ۱۔ ایمان ۲۔ تفکر ۳۔ کشف۔ کے بعد انسان آخری قوت سے جا ملتا ہے جسے "حی" کہتے ہیں، اور یہاں ایک نئے دین کا تصور پیدا ہو جاتا ہے[۳۴]۔

اور لکھتی ہیں "اقبال بے معنی اور نقصان دہ رسم و رواج کو برطرف کر کے حقیقی اسلام کے مطابق زندگی کا ایک جدید طریقہ نکالنا چاہتے تھے[۳۵]۔ اقبال، انسان کی ترقی اور نشوونما کو اہمیت دیتے ہیں کیونکہ قرآن کے مطابق انسان ایک کھلونا نہیں ہے۔ وہ ایک معین منزلِ مقصود کی طرف جا رہا ہے[۳۶]۔ شمل یہاں یوکن (Eucken) کا حوالہ دیتی ہیں اور اسے تسلیم کرتے ہوئے کہتی ہیں کہ اس میں شک نہیں کہ اقبال مغربی فلسفیوں سے متاثر ضرور ہوئے لیکن انہوں نے ان تاثرات کو اسلامی ڈھنگ دیا[۳۷]۔ وہ اقبال کے نظریۂ "انسانِ کامل" اور "خودی" کو بھی یورپ کے علما سے ملاتی ہیں؛ حالانکہ اقبال کے یہ دونوں فلسفے اسلام کی روح سے نکلے ہیں۔ اقبال کو جدید ترکی کے بارے میں جو غلط فہمی ہوئی، اس کے بارے میں شمل کہتی ہیں: چونکہ اقبال ترکی کو نزدیک سے

نہ دیکھ سکے اس لیے وہ اتاترک کے انقلابوں کو نہ سمجھ سکے۔ یہ انقلابات پس ماندہ تعصب پسند گروہوں کے خلاف تھے اور یہ مغربیت کی اندھا دھند تقلید نہیں تھی[۴۸]۔ انا ماریا شمل باقی صفحوں میں اقبال کے فلسفۂ عشق اور سفر کے بارے میں اپنے اسلوب کے مطابق معلومات دیتے ہوئے، دوبارہ مغربی علما کے اقبال پر تاثرات کا ذکر کرتی ہیں۔ جاوید نامہ اور فاؤسٹ (Faust) کے تعلقات پر روشنی ڈال کر اقبال کو مغربیت کا شیدا بتاتی ہیں۔

بالِ جبریل کا ترجمہ یوسف صالح قرہ جا نے کیا ہے جو ۱۹۸۲ء میں فرقان یاینلاری (مطبوعات فرقان، استنبول) کی طرف سے شائع ہوا۔ اس کی اہمیت یہ ہے کہ یہ اقبال کی اردو سے ترجمہ کی گئی پہلی کتاب ہے۔ دیباچہ علی نہاد تارلان جیسا مکمل نہیں بلکہ بہت ہی مختصر ہے۔ یوسف صاحب اپنے مقدمے میں کہتے ہیں: "اقبال کے بارے میں بہت کم کتابیں لکھی گئی ہیں اس لیے ترکوں کو اقبال سے زیادہ واقفیت نہیں۔" جو درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ ہم یہاں بہت سی کتابوں کا تعارف کروا چکے ہیں۔ ہاں یہ ٹھیک ہے کہ ابھی اقبال پر جو کچھ لکھا گیا ہے، وہ محض ایک قطرہ ہے، سمندر تو ابھی آگے ہے۔ یوسف کے ترجمے سے یہ بھی ظاہر ہے کہ انہوں نے اشعار کے ترجمے میں کچھ آہنگ بھی دینے کی کوشش کی ہے۔ ترجمے کا مقابلہ اس مضمون میں نہیں دیا جا سکتا۔

ایک دوسری کتاب "ڈاکٹر محمد اقبال کا پیغام" (ڈاکٹر محمد اقبال ننگ میساجی) ہے۔ یہ دراصل ابوالحسن ندوی کی عربی کتاب "روائع اقبال" کا ترجمہ ہے جو یوسف اشقیک کی طرف سے تکمیل کیا گیا ہے۔

پاکستان سفارت ترک کے رکن جناب ڈاکٹر اسرار احمد کی بھی دو کتابیں ہمارے سامنے ہیں اردو غوردان ایسنتی لار (مشرق سے آنے والی ہوا) اور "سکس لیکچرز آن دی ریکنسٹرکشن آف ریلیجس تھاٹ ان اسلام" کا ترجمہ۔

پہلی کتاب میں چار حصے ہیں جو "بانگِ درا" "بالِ جبریل" "ضربِ کلیم" اور "ارمغانِ حجاز" سے منتخب اشعار کے ترجموں پر مشتمل ہیں۔ یہ کتاب استنبول سے ۱۹۸۱ء میں چھپی۔ اسرار احمد صاحب پیش لفظ میں کہتے ہیں کہ اقبال ایک مسلمان ہونے کے ساتھ ساتھ سارے جہان کو صلح، محبت، ترقی اور رفاہ کا پیغام دیتے ہیں اس لیے اقبال ایک عالمگیر شاعر اور فلسفی ہیں۔

آگے چل کر صفحہ ۹ پر اقبال اور مولانا جلال الدین رومی کے روحانی تعلقات پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں کہ رومی کے زمانے میں بھی مغلوں کے حملوں کے بعد بالکل اقبال کے زمانے کی طرح

اسلام خطرے میں تھا، رومی نے صبر سے کام لیا۔ اقبال نے مغربی اقتصادی اور سماجی تاثرات کو برطرف کرنے کے لیے نئے نئے طریقے ڈھونڈے۔ دونوں فلسفی ہونے کے باوجود قرآن سے روشنی لیتے تھے اور زندگی کو راستہ دکھانے کیلئے عشق کی شمع ہاتھوں میں رکھتے تھے۔ دونوں نے کائنات میں انسان کی عظمت اور خودی کی بقا پر زور دیا۔ مولانا روم انسان کو نَے سے تشبیہ دے کر، اسے اپنی اصلیت سے دور ہونے کی وجہ سے بیقرار دیکھتے ہیں۔ اقبال بھی اپنے معنوی مرشد کے ہم فکر ہیں۔ رومی اور اقبال زندگی کو منجمد نہیں، متحرک خیال کرتے ہیں۔ عشق دونوں کی نظر میں بحرِ بیکراں کے مانند ہے۔ دیباچے کے آخر میں کہتے ہیں کہ اسی لیے اقبال کو بھی تمثیلی طور پر رومی کے مزار پر ایک جگہ مل گئی۔[39] اس کتاب میں بھی اقبال کے سوانح اور تصانیف کے بارے میں حسبِ معمول معلومات دی گئی ہیں۔

ان کی دوسری کتاب "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" کا ترجمہ ہے جو پہلے صوفی حوری کی طرف سے ۱۹۶۴ء میں استنبول سے شائع ہوئی تھی۔ ڈاکٹر اسرار صاحب کا ترجمہ سادہ ترکی میں ہے جسے عام لوگ بھی سمجھ سکتے ہیں۔ "اسلام کی روح" کے عنوان سے ایک مختصر سی کتاب اور ہے جس میں مصنف کا نام نہیں ملتا۔ یہ بھی اقبال کی تصنیف مذکورہ بالا کا خلاصہ ہے۔

ایک اور کتاب "مشرق سے ایک آواز" کے عنوان سے ہے جو نواب ذوالفقار علی خان کی تصنیف "A Voice from the East" کا ترجمہ ہے جو طورغت آتمان کی طرف سے کیا گیا ہے۔ ان کتابوں کے علاوہ کئی مضامین بھی شائع ہوئے ہیں جو زیادہ تر ایک ہی موضوع یعنی اقبال اور رومی کے روحانی و فلسفیانہ تخیلات پر روشنی ڈالتے ہیں۔ ان مضامین بہت زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مصنفین نے دل کھول کر ایک دوسرے سے نقل کی ہے یہاں تک کہ جن لوگوں کو نہ فارسی نہ اردو آتی ہے، انھوں نے بھی اقبال سے عقیدت کی وجہ سے ان مضامین میں حصہ لیا ہے۔

جیسا کہ جناب فیضی حالیجی کا جو پہلا اور رہنما مضمون رومی اور اقبال پر شائع ہوا تھا، وہ پاکستان کے سابق سفیر جناب میاں بشیر احمد کا ہے۔ استنبول میں ۱۹۵۲ء میں جو کتاب بطور پروپیگنڈا چھپی تھی، اس کا عنوان بھی "رومی اور اقبال" رکھا گیا تھا، یہ مضمون اسی کتاب میں ملتا ہے۔ بشیر احمد صاحب نے اقبال کو رومی کا شاگرد قرار دیتے ہوئے کہا کہ اقبال کے تصوفی خیالات رومی ہی سے وابستہ ہیں۔ رومی اور اقبال، دونوں خودی کو اہمیت دیتے ہیں۔[40] بشیر صاحب نے پہلی بار "پیر و مرید" کا ترجمہ دیا جو بعد میں علی نہاد تارلان[41] اور عبدالقادر قرہ خان[42] کی طرف سے ذرا تفصیل کے ساتھ پیش کیا گیا۔

پاکستان کے دوسرے سفیر جناب مفتی محمد عباس نے بھی اس موضوع پر قلم آزمائی کی ہے۔ یہ کوئی علمی طرز کا مقالہ نہیں بلکہ برائے اشاعت لکھا گیا ہے[۴۳] فیضی حالیجی کا مقالہ بھی بہت مختصر اور پہلے لکھے ہوئے مقالوں سے ماخوذ ہے[۴۴]۔

پاکستانی ادیب شریف الحسن کے دو مضمونوں پر ہماری نظر پڑی ہے۔ پہلا مضمون ۱۹۷۱ء میں قونیہ تورزم ایسوسی ایشن کی طرف سے اور پھر ذرا تفصیل کے ساتھ "ترک ایش بنک" نے دوسری بار ۱۹۷۳ء میں شائع ہوا۔ یہ مقالہ واقعی قابلِ تعریف ہے۔ اس میں شریف الحسن لکھتے ہوئے کہ "رومی کی مثنوی پہلی بار ہندوستان میں چھپی ہے جس پر ہمیں بہت فخر ہے۔ ترک علما کی طرح ہندوستان میں بھی بحر العلوم اور عبد اللطیف گجراتی جیسے مثنوی کے شارح ملتے ہیں۔ ان سب نے رواج کے مطابق محی الدین ابن عربی کی پیروی کی ہے لیکن یہ محمد اقبال ہی ہیں جنھوں نے رومی کے ڈینمک فلسفے کو چار چاند لگائے۔[۴۵] اقبال نے مثنوی سے اشعار لے کر ایک نیا رنگ دیا۔ اس کی چند زندہ مثالیں بھی دیتے ہیں۔ یہ مضمون بھی طویل اور تنقیدی ہو سکتا تھا لیکن مقالوں میں اتنی گنجائش نہیں ہوتی۔ شریف الحسن ٹھیک فرماتے ہیں کہ اقبال کی نظر سے مثنوی کا مطالعہ کیا جائے تو رومی کے حقیقی مقاصد سے بہرہ مندی ہوتی ہے۔ یہ مضمون عمدہ ہونے کے باوجود مسلسل اور مفصل نہیں ہے[۴۶]۔

پھر "رومی اور اقبال" کے عنوان سے ہمارے عزیز دوست ڈاکٹر یعقوب مغل صاحب کا مضمون ملتا ہے[۴۷] جو پہلے مضامین کا ایک خلاصہ ہے۔ آخر میں ہم پروفیسر محمد آئدن کے مضمون "محمد اقبال کی تصانیف میں رومی کے تاثرات" پر کچھ روشنی ڈالتے ہیں۔ یہ مقالہ ہماری یونیورسٹی کے میگزین میں مئی ۱۹۸۵ء میں شائع ہوا ہے۔ ڈاکٹر محمد آئدن کہتے ہیں کہ "اسرارِ خودی" لکھنے کے بعد رومی، علمی جلسوں میں اقبال کی زبان اور ذہن بن گئے۔[۴۸] "ارمغانِ حجاز" کے 'مردِ مومن' کی بلندی اور سرور رومی ہی سے ماخوذ ہے۔ "بانگِ درا" کا 'خضرِ راہ' اور "جاوید نامہ" کا 'آسمانی رہبر' بھی رومی ہی کی ذات ہے۔ اس کے باوجود یہ خیال کرنا کہ اقبال، رومی کے مقلد ہیں، درست نہیں۔ یہ ٹھیک ہے کہ رومی، اقبال کے لیے منبعِ الہام تھے۔ رومی اور اقبال، دونوں کا ماخذ قرآن تھا جس نے زندگی میں تحریک پیدا کی۔ دونوں شاعر وحدتِ وجود کی بےخودی سے انکار کرتے ہیں۔ رومی کی نظر میں مردِ حق کے لیے اصلی مقصد اتحادِ نور ہے۔ انسان کی فوقیت 'فنا فی اللہ' سے نہیں بلکہ 'بقا باللہ' سے ہے۔ اقبال زیادہ تر رومی کی تلقینِ حرکت کا عقیدہ رکھتے ہیں جو رومی نے قرآن سے حاصل کیا۔ اس کی مثال دیتے ہوئے آئدن، مثنوی سے یہ اشعار بطور مثال

پیش کرتے ہیں:

گفت شیرآری ولی ربّ العباد
نردبانی پیشِ پای ما نہاد
پایہ پایہ رفت باید سوی بام
ہست جبری بودن اینجا طمعِ خام

مصلحت در دینِ ما جنگ و شکوہ
مصلحت در دینِ عیسیٰ غار و کوہ

اور کہتے ہیں کہ یہ تاثرات اقبال اور محمد عاکف میں بھی نمایاں ہیں۔ اقبال نے رومی سے عشق کی حرارت اخذ کی جس کی مثال 'پیامِ مشرق' میں ملتی ہے جہاں ابن سینا اور رومی دونوں کا تقابل آتا ہے۔ رومی کی علم + عشق والی ترکیب اقبال کو بہت پسند آئی اور وہ کہتے ہیں کہ نئی دنیا ان دونوں عناصر ہی سے پیدا ہو سکتی ہے۔ اس مطالعے سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ اقبال پر خاصا کام ہونے کے باوجود ابھی مزید تحقیق کی ضرورت ہے۔ اردو اور انگریزی میں جو عمدہ مضامین پاکستان میں شائع ہو چکے ہیں، ان کا ترکی ترجمہ کیا جا سکتا ہے، اور یہاں تک کہ اقبال اکادمی کی شاخ سلجوق یونیورسٹی میں کھول جائے کیونکہ ترکوں اور پاکستانی بھائیوں کی زبانیں مختلف ہو سکتی ہیں لیکن ان کی روح، جو ایک ہی سورج سے گرمی لیتی ہے، مشترک ہے۔ رومی، اقبال اور عاکف جیسے شاعروں کے مطالعے سے اس بات کا پورا ثبوت ملتا ہے۔ ایسے ملی اور اسلامی ادبا اور شعرا کا ترجمہ کیا جائے تو مجھے یقین ہے کہ زبانوں کا حجاب بھی جلد دور ہو جائے گا۔

حواشی

1 – Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan, *Ikbal' dan Siir*, Türkiye İs Bankasi Kültür Yayinlari, Istanbul 1971. P.5.

۲۔ ایضاً، پچھلی نقل ص ۵

۳۔ ایضاً، ص ۹

4 – Prof. Dr. Abdul Kadir Karahan, *Dr. Muhammed Ikbal ve Eserlerinden Secmeler*, Istanbul, 1974.

۵۔ ایضاً

۶۔ ایضاً، ص ۱۴

۷۔ بانگِ درا، کلیاتِ اقبال (اردو) لاہور، شیخ غلام علی، اشاعت ششم ستمبر ۱۹۸۴ء ص ۱۹۷۔۱۹۷

۸۔ ڈاکٹر قرہ خان، ایضاً ص ۲۴۲

۹۔ پیامِ مشرق، کلیاتِ اقبال (اردو) ص ۱۴۲/۶۰۴

۱۰۔ قرہ خان، ایضاً ص ۱۴۴

۱۱۔ قرہ خان، ایضاً ص ۲۵

۱۲۔ محمد عاکف ترکوں کے سب سے بڑے قومی شاعر ہیں جنہوں نے ترکی کا قومی ترانہ بھی لکھا تھا۔ آپ سن ۱۸۷۳ء میں استنبول میں پیدا ہوئے اور ۱۹۳۶ء میں اسی شہر میں ان کی وفات ہوئی۔ ان کی سب سے بڑی تصنیف ان کا دیوان "صفحات" ہے۔

۱۳۔ اشرف ادیب، محمد عاکف، ان کی سوانح، تصانیف، آثار علمیہ نشریات ۱۹۳۸ء استنبول ص ۱۳۴

۱۴۔ قرہ خان، ایضاً ص ۲۶

۱۵۔ ایضاً ص ۲۸ اور ۳۰

۱۶۔ ایضاً ص ۴۷۔۵۹

۱۷۔ ایضاً ص ۵۹۔۶۷

۱۸۔ قرہ خان، ایضاً ص ۵۴

۱۹۔ یہ وہی فارسی ہے جو ترک وسط ایشیا سے اپنے ساتھ لے کر ہندوستان آئے۔ اس کو ایرانی فارسی نہیں، تورانی فارسی کہا جاتا ہے۔ سمرقند، بخارا اور خراسان جیسے علاقوں میں یہی فارسی مروّج تھی۔ اس میں ترکی عناصر زیادہ ہیں۔

۲۰۔ قرہ خان، ایضاً ص ۵۵

۲۱۔ ایضاً ص ۵۶

۲۲۔ ایضاً ص ۵۷ اور ۵۹

۲۳۔ ایضاً ص ۶۰

۲۴۔ قرہ خان، ایضاً ص ۶۲

۲۵۔ ایضاً ص ۶۳

۲۶۔ حالانکہ رومی کی نظر میں وقت اور دنیا کی کوئی قیمت نہیں۔

۲۷۔ انا ماری شمل، جاوید نامہ

۲۸۔ انا ماری شمل، ایضاً ص VI

۲۹۔ شمل، اکبر الہ آبادی کا کوئی ذکر نہیں کرتیں۔

۳۰۔ محمد اقبال، پیامِ مشرق، شیخ غلام علی اینڈ سنز ص ۲۴۶

۳۱۔ پیامِ مشرق ص (ز)

۳۲۔ شمل، ایضاً ص XV اور XVI

۳۳۔ J.A. Enver, *The Metaphysics of Iqbal*, Lahore 1944.

۳۴۔ شمل، ایضاً ص XX

۳۵۔ شمل، ایضاً ص XXI

۳۶۔ شمل، ص XXII

۳۷۔ ہماری نظر میں اس فکر کی زیادہ گنجائش نہیں۔ اقبال نے اپنے افکار میں آنحضرت رسول اکرمؐ اور رومی پر زیادہ انحصار کیا ہے۔

۳۸۔ شمل

۳۹۔ یہ مزار رومی کی آرامگاہ کے باہر لان میں دائیں طرف آج بھی موجود ہے۔

۴۰۔ بشیر احمد ایضاً ص ۹

۴۱۔ دیکھیے ان کی کتاب "مولانا" حرکت یا نیلاری استنبول ص ۱۰۱۔۱۰۳

۴۲۔ قونیہ توریزم ایسوسی ایشن، مولانا سیمینار ۱۹۷۶، قرہ خان، ص ۲۷۔۳۷

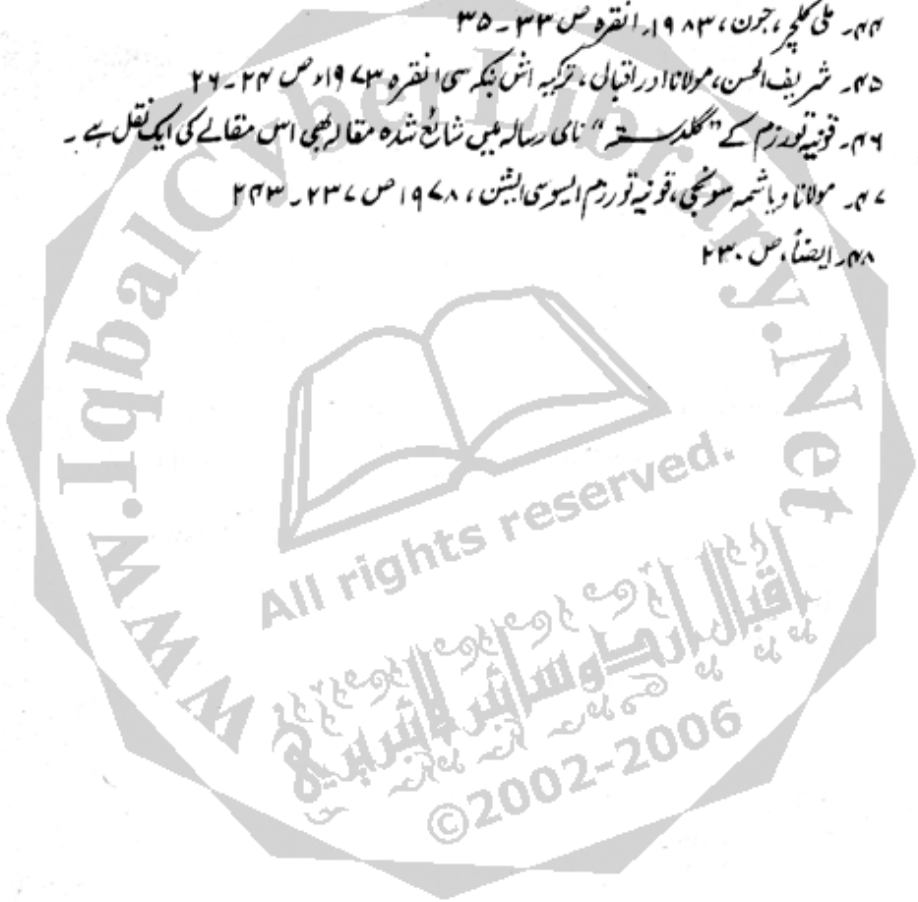
۴۳۔ دیکھیے ملی کلچر، انقرہ نومبر ۱۹۸۰ ص ۲۴۔۲۶

۴۴۔ ملی کلچر، جون، ۱۹۸۳، انقرہ ص ۳۲۔۳۵

۴۵۔ شریف الحسن، مولانا اور اقبال، ترکیہ اش بنکہ سی انقرہ ۱۹۷۳ ص ۲۴۔۲۶

۴۶۔ قونیہ توریزم کے "گلدستہ" نامی رسالہ میں شائع شدہ مقالہ بھی اس مقالے کی ایک نقل ہے۔

۴۷۔ مولانا و ہاشمہ سونچی، قونیہ توریزم ایسوسی ایشن، ۱۹۷۸ ص ۲۲۷۔۲۴۳

۴۸۔ ایضاً، ص ۲۳۰

کتابیات

1– Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan, *Sarktan Haber (Peyam-i Masrik)*, Türkiye Pakistan Kültür Cemiyeti, No.1 Istanbul 1963.

2– Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan, *Esrar ve Rumuz*, Türkiye-Pakistan Kültür Cemiyeti, No.2, Istanbul 1964.

3– Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan, Yolcu (Misafir), Ey Sark Kavimleri, Kölelik Istanbul 1976.

4– Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan, *Ikbal'dan Siirler (Sarktan Haber ve Zubur-u Acem*, Türkiye Is Bankasi, İstanbul 1971.

5– Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan, *Armağan-i Hicaz*, Istanbul, 1968.

6– Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan, *Darb-i Kelim (Musa Vurusu)*, Istanbul, 1968.

7– Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan, *Gülsen-i Raz-i Cedid*, Istanbul, 1964.

8– Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan, *Esrar ve Rumuz*, Ahmed Said Matbassi, Istanbul 1964.

9– Prof. Dr. Abdulkadir Karahan, *Dr. Muhammed Ikbal ve Eserlerinden Secmeler*, Istanbul, 1974.

10– Prof. Dr. Annemarie Schimmel, *Cavidname*, Türk Tarih Basimevi, Ankara 1958.

11– Yusuf Salih Karaca, *Cebrail' in Kanadi*, Furkan Yayinevi Istanbul, 1968.

12– Yusuf Isicik, Abu el Hasan Nedvi, *Dr. Muhammed Ikbal'in Mesaji*, Hayra Hizmet Vakfi, Konya 1979.

13– Dr. Aamed Esrar, *Dogudan Esentiler*, Düsünce Yayinlari, Istanbul 1981.

14– Dr. Aamed Esrar, *Islamda Dini Düsüncenin Yeniden Doğusu*, Bir Yayincilik, Istanbul 1984.

15– Sofi Huri, *Islamda Dini Tefekkürün Yeniden Tesekkülü*, Celtik Matbaacilik, Istanbul 1964.

16– *Islamin Ruhu*, (writer not known), Doğan Günes Yayinlari 1963.

17– Turgut Akman, *Dogudan Bir Ses*, (Zülfikar Ali Khan), Binbirdirek Istanbul 1981.

مضامین

18– Sherif-ul Hasan, *Mevlana ve Ikbal,* Bildiriler (Papers), Mehmed Önder, Türkiye Is Bankasi Kültür Yayinlari, Ankara 1973.

19– Dr. Abdulkadir Karahan, *Mevlanada Cağimizin Sorunlarina ve Dertlerine Uygun Cevaplar,* Uluslararasi Mevlana Semineri Bildirileri, Konya Turizm Derneği, Konya 1976.

20– Prof. Dr. Mehmet S. Aydin, *Muhammed Ikbal' in Eserlerinde Mevlana,* Milli Mevlana Kongresi, Selcuk Üniversitesi, Konya 1985.

21– Prof. Ali Nihat Tarlan, *Mevlana, Nefi'de ve Ikbal da Mevlana,* Hareket Yayinlari Istanbul 1974.

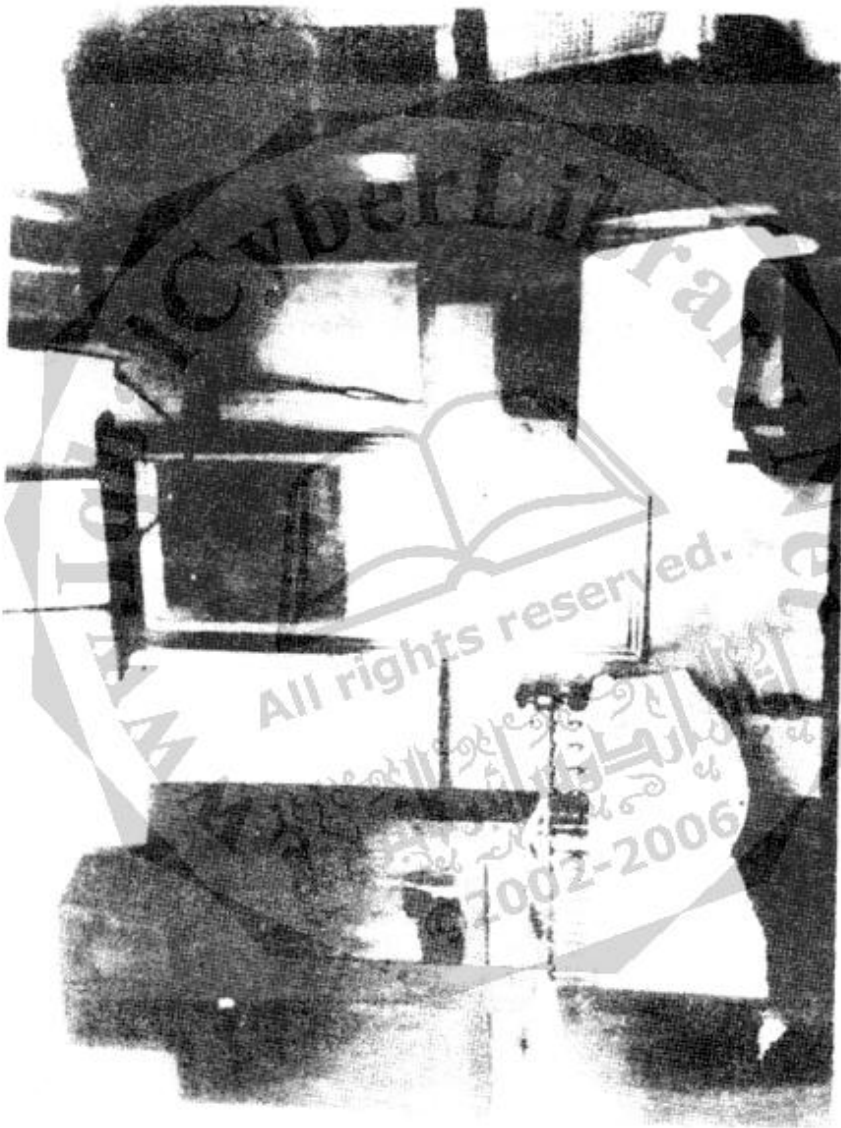
22– Prof. Dr. Yakub Mughal, *Mevlana ve Ikbal,* Mevlana ve Yasama Sevinci, Konya Turizm Dernegi, Konya 1978.

23– Mr. M. Abbas, The Embassador of Pakistan; *Rumi ve Ikbal,* Mevlana Sevgisi, Konya Turizm Dernegi 1981.

24– Sherif Ul Hasan, *Mevlana Celal al-din Rumi'nin Ikbal Üzerindeki Tesiri,* Mevlana Güldestesi, Konya Turizm 1971.

25– Prof. Dr. M.T. Faruki, *Ikbal'e Göre Mümin Kisi Tasavvuru,* Dogu Dilleri, I.cilt 4.sayi Ankara Dil ve Tarih Coğ. Fak. Ankara 1970.

26– Mufti Muhammed Abbas, *Mevlana ve Ikbal,* Milli Kültür, Ankara Kültür Bakanliği Ankara 1981.

27– Fevzi Halici, *Mevlana ve Muhammed Ikbal,* Milli Kültür, Haziran 1983.

سیالکوٹ میں علامہ کی آبائی جائے رہائش کا وہ کمرہ جہاں آپ پیدا ہوئے

علّامہ اقبال ـــ اِتحادِ عالمِ اسلامی کے داعی

ڈاکٹر عبداللہ مبشر الطرازی

یہی مقصودِ فطرت ہے، یہی رمزِ مُسلمانی
اخوّت کی جہانگیری، محبّت کی فراوانی
بُتانِ رنگ و خُوں کو توڑ کر ملّت میں گُم ہو جا
نہ تُورانی رہے باقی، نہ ایرانی نہ افغانی

ہر قوم، ہر ملک، ہر ملت اور ہر زمانے میں علمائے حق دین و شریعت کے استحکام اور احیائے علومِ اسلامی کی عظیم الشان ذمہ داری کا احساس کرتے ہوئے اس مقدس فریضے کی انجام دہی کے لیے اپنے اپنے شعبے میں، ہمہ تن کوشاں رہے ہیں۔ ان نابغۂ روزگار شخصیات میں ایک گروہِ خاص ان علما کا ہوتا ہے جو صرف اپنی ہی قوم یا اپنے ہی ملک تک محدود نہیں رہتے۔ وہ سارے عالمِ اسلامی بلکہ پوری انسانیت کے سامنے اس پیغامِ حیات آفریں کو بطریقِ احسن اور عصری تقاضوں کے مطابق پیش کر کے حیاتِ جاوداں کے حقدار ٹھہرتے ہیں۔ حکیم الامت علامہ اقبال بلاشبہ دانایانِ راز کی اس جماعت میں نہایت ممتاز اور اہم حیثیت کے حامل اور اسلامیانِ ہند کے لیے ایک عظیم قائد کا درجہ رکھتے ہیں۔

علامہ اقبال عالمِ عرب میں بطور ایک شاعر زیادہ معروف ہیں جبکہ حقیقت میں وہ ایک بزرگ مفکرِ اسلامی ہیں

گزشتہ ربع صدی میں جن عرب اہلِ قلم نے علامہ اقبال کو عربی میں متعارف کرانے کی کوشش کی، اُن میں ڈاکٹر عبدالوہاب عزام کا نام سرِفہرست ہے۔ وہ مصر کے، پاکستان میں، پہلے سفیر تھے۔ اپنے قیامِ پاکستان کے دوران انہوں نے علامہ اقبال کے بارے میں اپنی واقفیت بڑھائی اور اُن کے افکار کو عربی میں منتقل کیا۔ علامہ اقبال کے بارے میں ان کی یہ کتاب عربی میں پہلی بار شائع ہوئی اور پھر کویت اور بیروت سے دوبارہ چھپی[1] اس کے بعد شوریا میں ڈاکٹر نجیب کیلانی نے ایک کتاب لکھی[2] پھر دیگر عرب ممالک میں علامہ اقبال پر مختلف اہلِ قلم نے اظہارِ خیال کیا، اور اس طرح چند اور کتابیں بھی سامنے آئیں[3] سعودی عرب کے مشہور اہلِ قلم عرصۂ دراز سے علامہ اقبال پر اپنی گراں قدر آرار پیش کرتے رہے ہیں جن میں قابلِ ذکر پرنس عبداللہ الفیصل، پرنس خالد الفیصل، شیخ محمد حسن فقی، شیخ محمد سعید عمودی، شیخ عبداللہ ادریس، شیخ علی حسن فدق، شیخ محمد حسن عواد، پروفیسر ڈاکٹر عبدالہادی الفضلی وغیرہ

ہیں ۔ اس کی تفصیل مولانا محمد خلیل عرب مرحوم کے مضمون " اقبال ، سعودی دانشوروں کی نظر میں" موجود ہے ۔ یہ موضوع خود ایک تفصیلی مقالہ چاہتا ہے [۲] علامہ اقبال کے فکر و ادب کی حیثیت ایک بحرِ بیکراں کی ہے اور ان کاموں کی مثال محض چند قطروں کی ۔

علامہ اقبال کے بارے میں عربی میں ایک ایسے علمی پراجیکٹ پر کام کرنے کی شدید ضرورت ہے جس سے ان کی تمام جہتوں کا احاطہ کیا جا سکے ۔ اور یہ کام اسلام اور مسلمانوں کے مفاد میں ہوگا ۔ علامہ کی فکر و شخصیت پر راقم الحروف کا ایک مقالہ مجلہ کلیۃ الآداب ، جامعۃ الملک عبدالعزیز ۔ جدۃ شمارہ ۵ سنہ ۱۹۸۵ میں شائع ہو چکا ہے ۔ اس مقالے میں جہاد کا موضوع بھی زیر بحث آیا ہے جس کو علامہ اقبال نے فلسفۂ حیات و موت سے تعبیر کیا ہے [۵]

علامہ اقبال کا فلسفہ ہمیں شدت سے اس امر کا احساس دلاتا ہے کہ صدرِ اوّل میں مسلمانوں کے دلوں میں موت کا نہیں اللہ کا خوف تھا ، اور وہ دنیا کی کسی طاقت کے آگے سرنگوں نہیں ہوتے تھے ۔ آج ہمارے زوال اور پستی کا سبب یہی ہے کہ ہم موت سے خائف ہیں اور خدا کی بجائے دنیاوی اور مادی طاقتوں کے آگے سرنگوں ہیں ۔ ہمارے اس خوف کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس میں بہت سارے ایسے عناصر شامل ہیں جن کی وجہ سے ہم اپنے مقصدِ حیات کو بھلا بیٹھے ہیں ، اور یہی سبب ہماری پستی کا ہے ۔ یہ فلسفۂ جہاد ، فلسفۂ زندگی بھی ہے ، اور دورِ حاضر میں مسلمانوں کو عزت کے ساتھ زندہ رہنے کے لیے ایک اصولِ حرکت بھی ہے جس کی جڑیں اسلام کے نظریۂ ایمان و عمل میں پیوست ہیں ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث ہے جس میں آپ نے دعا فرمائی ہے : " اللّٰھم حبب الموت الیٰ من یعلم انی رسولک [۶] اے اللہ جو مجھ پر رسول سمجھ کر ایمان لائے ہیں ، اُن کے قلوب میں موت کی محبت پیدا کر دے [۷]

فلسفۂ حیات و موت پر علامہ سید بشیر الطرازی نے اپنی ایک مثنوی میں ایک حکایت کے طور پر علامہ اقبال سے اس موضوع پر ایک گفتگو کا ذکر کیا ہے ۔ فکرِ اقبال پر اس مثنوی کے یہ ۲۲ اشعار جہاں اقبال کے فلسفۂ حیات و موت سے دلچسپی پر روشنی ڈالتے ہیں ، وہاں اُن کے ایک عالم معاصر کی اُن کے بارے میں اہم رائے بھی پیش کرتے ہیں ، جس کو اقبال کے حوالے سے شاید میں پہلی مرتبہ پیش کر رہا ہوں تاکہ علامہ اقبال کے طالب علم اس تعلق سے واقف ہو جائیں [۸]

قصۂ مبہمۂ سوال از دوست عزیزم اقبال

یادم آمد ماجرای یک سوال   از زبانِ آن صدیق با کمال

یعنی اقبال[9] آنکہ مردِ ہوشمند ‏ ‏ در شئونِ دین و ملت، دردمند
آنکہ پاکستان بہ او نازان بود ‏ ‏ چونکہ این فکرِ مہان[10]، از آن بود
در جہانِ چینی کہ مہمان[11] بود می ‏ ‏ کردہ صحبت، انس و الفت ہردمی
صحبتی گو از خدای و از رسول ‏ ‏ للہ و فی اللہ، خدا دارد قبول
گہ بگریہ بود و گاہی خندہ ای ‏ ‏ با ضیاءِ چہرۂ فرخندہ ای
حرف را از ہر طرف ردّ و بدل ‏ ‏ می‌نمودیم و، ولی پاک از جدل
چونکہ این صحبت نبودی عادتی ‏ ‏ تا رود از عمر ضائع مدتی
بلکہ صحبت، فیض بودی تا ختام ‏ ‏ نور بودی، نیست شک دارین کلام
حرف آمد از شئونِ مسلمین ‏ ‏ در قبالِ قوتِ مستعمرین
گفت، آن پیشینیان[12] از حیات ‏ ‏ می نترسیدند از مرگ و ممات
لیک بینیم مسلمینِ این زمان ‏ ‏ خوف دارند از اجل ہر حین و آن
چیست علت، یا کہ فرقِ آن و این ‏ ‏ بینِ قومِ اولین و، آخرین؟
در جوابش گفتم: ای صاحب نفس ‏ ‏ قوۃِ ایمان و ضعف آن و بس!
چونکہ از قولِ رسولِ مصطفیٰ ‏ ‏ این حدیث آمد، مقدس، با صفا
درگہ حق، کردہ عرضِ مدعا ‏ ‏ درخصوصی است خود، این دعا[13]
گفت: یارب مرگ را محبوب ساز ‏ ‏ بہر ہر آن کس کہ از صدق و نیاز
بر رسالت، علم دارد از یقین ‏ ‏ گشتہ در ایمانِ خود از موقنین
پس دعاء و التجائی آن رسول ‏ ‏ در حضورِ حق بود، بی شک قبول
زین سبب ہر مومنِ کامل، ز مرگ ‏ ‏ می نترسد، سرِّ آن[14] را کردہ درک
می نباشد مرگ، جز رفعِ حجاب ‏ ‏ بین مومن، بین اللہ، خود بیاب!
نفس او[15] دارد سوی اللہ رجوع ‏ ‏ بہر امرش[16] کردہ سر خم، از خضوع
تا بگردد باریاب کبریا ‏ ‏ در عباد و در صفوفِ اولیاء
داخلِ جنت شود، از رحمتش ‏ ‏ باریابد از لقاء و نعمتش[17]

علامہ اقبال عالمِ اسلامی کے اتحاد کے عظیم داعی ہیں[18]۔ انہوں نے برِصغیر کو تقسیم کر کے مسلمانوں کے لیے ایک علیحدہ مملکت (پاکستان) کے قیام کا نظریہ پیش کیا تا کہ مسلمانوں کی ایک نظریاتی مملکت

وجود میں آسکے۔ اور یہی اقبال ہیں جو اتحادِ عالمِ اسلامی پر بھی پوری شدت کے ساتھ زور دیتے ہیں اور قرآنِ کریم کی اس آیت ، واعتصموا بحبل اللہ جمیعاً ولا تفرقوا[۹] کا علم بلند کرتے ہیں۔

حرزِ جاں کن گفتۂ خیر البشر — ہست شیطاں از جماعت دور تر

فرد و قوم آئینۂ یک دیگر اند — سلک و گوہر کہکشاں و اختر اند

فرد میگیرد ز ملت احترام — ملت از افراد می یابد نظام

وصلِ استقبال و ماضی ذات او — چوں ابد لا انتہا اوقات او[۱۰]

علامہ اقبال اپنے دور میں اِس اتحاد کے پیغام کو دنیا کے مختلف ممالک تک پہنچانا چاہتے تھے؛ چنانچہ اس سلسلے میں عملی اقدامات بھی کیے گئے۔ اس ضمن میں ایک واقعہ مثال کے طور پر پیش کرتا ہوں؛

عالمِ اسلام کی مشہور شخصیت، میرے والدِ بزرگوار، مرحوم علامہ سید منتصر الطرازی حسینی اپنے علاج کے سلسلے میں دہلی گئے ہوئے تھے۔ اُس وقت کے بزرگ علماء مثلاً مولانا سید سلیمان ندوی سر راس مسعود، مولانا احمد سعید، مولانا مفتی محمد کفایت اللہ، مولانا قاری محمد طیب، مولانا یوسف بنوری (رحمۃ اللہ علیہم) نے اُن کا خیر مقدم کر کے اُن کے ساتھ مختلف اسلامی مسائل پر گفتگو کی، اور اُن کی تقریریں روزنامہ "الجمعیۃ" دہلی، روزنامہ "زمیندار" لاہور، اور روزنامہ "احسان" لاہور وغیرہ میں شائع ہوتی رہیں۔ مثال کے طور پر روزنامہ "الجمعیۃ" میں یہ خبر شائع ہے: "مسلمانوں کی تمام مصیبتوں کا واحد علاج اخوت و اتحادِ اسلامی ہے ـــ علامہ طرازی کا بیان"[۱۱]

جب علامہ اقبال کو اِس کی اطلاع ملی تو انہوں نے لاہور سے دہلی کا سفر کیا اور علامہ طرازی کے ساتھ اسلامی موضوعات پر تبادلہ خیال کیا، اور اُن سے درخواست کی کہ وہ اتحادِ عالمِ اسلامی کے موضوع پر ایک لکچر دیں؛ چنانچہ علامہ طرازی نے اِس موضوع پر انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں ایک اہم لکچر دیا۔ یہ جلسہ ۱۹۳۶ء میں لاہور میں منعقد ہوا تھا جو انجمن کی طرف سے عربی اور اُردو میں شائع ہو چکا ہے۔[۱۲]

رسالہ "ترقی" (پندرہ روزہ) اپریل ۱۹۶۷ء کراچی لکھتا ہے:

"علامہ طرازی نے جمعیت العلماء کی جانب سے منعقد ہونے والی پارٹیوں، ہندوستانی یونیورسٹیوں اور دینی مراکز میں مختلف تقاریر کیں۔ انہوں نے مسلمان رہبروں اور مسلم لیگ کے لیڈروں سے ملاقات کی۔ انہوں نے ہندوستانی مسلمانوں کے ساتھ بڑا لگاؤ محسوس کیا۔ وہ جانتے تھے

کہ ہندوستانی مسلمان جذبۂ اسلام سے سرشار ہیں ۔ علامہ اقبال اور مولانا ظفر علی خان کی درخواست پر انہوں نے مختلف جگہوں پر عوام سے خطاب کیا ۔ انہوں نے پورے ہندوستان کے مسلمانوں کو اپنا پیغام سنایا ۔ "زمیندار" میں اُن کے نظریات " علامہ طرازی کا پیغام ـــ مسلمانانِ ہند کے نام"[۲۳] کے عنوان کے تحت شائع ہوئے ۔ مختلف اخباروں نے اُن کے بارے میں مضامین شائع کیے ۔
علامہ طرازی نے اپنی کتاب "مثنوی" میں تحریکِ پاکستان اور مسلمانانِ ہند کی حالت کا جو نقشہ کھینچا ہے ، وہ منفرد حیثیت رکھتا ہے ، اور ۱۹۶۴ء میں پاکستان کے بارے میں انہوں نے ایک مضمون قاہرہ کے مجلّہ " منبر الاسلام " میں شائع کرایا جس کا تعلق اتحادِ عالمِ اسلامی کے موضوع سے ہے ۔ اس کے علاوہ علامہ طرازی نے عربی فارسی اور ترکی زبان میں بہت کتابیں لکھی ہیں[۲۴]

اور انہی مسلمان لیڈروں کی جدوجہد کا نتیجہ تھا کہ ہم میں وحدتِ اسلام کا شعور عام ہوا اور آج اپنی ایک عظیم الشان مملکت " پاکستان " کو ہم موجود دیکھتے ہیں ، جس کے عوام کی ہمارے دلوں میں بڑی قدر و منزلت ہے ۔

اب میں علامہ اقبال کی اس خصوصیت کا ذکر کروں گا جو اُن کو عالمِ اسلامی میں ممتاز بناتی ہے وہ ہے ان کا فلسفۂ خودی ! یہ خودی کا مسئلہ جسے عربی میں " معرفۃ الذات الانسانیہ " کا نام دیا گیا ہے ، ایک اہم فلسفہ ہے[۲۵] ۔ یہ مسئلہ عرفانِ ذات کا بھی ہے ، فرد کی شخصیت کا بھی ، اللہ تعالیٰ کے بنائے ہوئے انسان کے اندرون کا ایسا عرفان کہ وہ اس کے ذریعے اپنے مقصدِ حیات کو متعین کرلے ۔ علامہ اقبال اس طرح اسلام کے آفاقی پیغام کو فرد کے ذات کے عرفان سے شروع کرکے اسے عالمِ انسانی کی اعلیٰ سطح تک لے جاتے ہیں ۔

علامہ اقبال نے اس طرح کیوں سوچا ، اور اس کے محرکات کیا تھے ، ان سوالوں کا جواب علامہ اقبال کے اُس مطالعہ میں ملتا ہے جس کا تعلق قرآن مجید اور حدیث شریف سے بہت گہرا ہے ۔
ان کے کلام میں جگہ جگہ اس کے واضح اشارے ملتے ہیں جس کی چند مثالیں درج ذیل ہیں :

منزل و مقصودِ قرآں دیگر است　　رسم و آئینِ مسلماں دیگر است
در دلِ او آتشِ سوزندہ نیست　　مصطفیٰؐ در سینۂ او زندہ نیست
بندۂ مومن امیں ، حق مالک است　　غیرِ حق ہر شئی کہ بینی ہالک است
برگ و سازِ ما کتاب و حکمت است　　این دو قوّت اعتبارِ ملّت است[۲۶]

علامہ اقبال اس طرح انسانوں کو اُن کے حقیقی مقام سے آگاہ کرنا چاہتے ہیں جو اس کائنات

میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے اُسے عطا کیا گیا ہے۔ اس عرفان کے بغیر انسان نہ خود شناس ہوگا اور نہ خدا شناس ہے

یہی آدم ہے سلطاں بحر و بر کا؟
کہوں کیا ماجرا اس بے بصر کا!
نہ خود بیں نے خدا بیں نے جہاں بیں
یہی شہ کار ہے تیرے ہنر کا؟[۲۷]

افسوس کہ مسلمان اس حقیقت سے آگاہ نہیں ہیں، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اُن کے بارے میں یہ بشارت دی ہے: کُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّۃٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْھَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَتُؤْمِنُوْنَ بِاللہِ[۲۸] اس آیت شریفہ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس عالم انسانی کی قیادت و رہنمائی کی ذمہ داری بھی اُمّت اسلامی پر عائد ہوتی ہے ۔

میان امتاں والا مقام است
کہ آن امت دو گیتی را امام است
نیاساید ز کار آفرینش
کہ خواب و خستگی بر وے حرام است[۲۹]

اس قیادت کے بارِ گراں کو سنبھالنے کی ذمہ داری اسی وقت پوری ہو سکتی ہے جب مسلمان اپنی ذات اور اُس کے امکانات سے واقف ہوں، اور اس کی تربیت کے لیے آمادہ ہوں۔ تربیت نفس کے لیے علامہ اقبال نے جدید اصطلاحات کے ذریعے جو نظامِ تربیت دیا ہے، وہ اسلام کے نظام (تزکیۃ النفس) سے الگ کوئی اور چیز نہیں ہے۔

علامہ اقبال پر ان چند خیالات کو پیش کرنے کے بعد، ایک خاص بات کی طرف اشارہ کرنا چاہوں گا کہ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں ارشاد فرماتا ہے: یُؤْتِی الْحِکْمَۃَ مَنْ یَّشَآءُ ج وَمَنْ یُّؤْتَ الْحِکْمَۃَ فَقَدْ اُوْتِیَ خَیْرًا کَثِیْرًا[۳۰] اللہ تعالیٰ جس کسی کو چاہتے ہیں حکمت سے سرفراز فرماتے ہیں، اور جس کسی کو یہ حکمت عطا کی جاتی ہے، اُس کو خیرِ کثیر عطا کیا جاتا ہے۔ یہ فضیلت اللہ کا انعام ہے جو خوش قسمت بندوں ہی کو عطا کیا جاتا ہے۔ علامہ اقبال بھی ان خوش نصیبوں میں سے ایک ہیں جن کو اس حکمت سے سرفراز کیا گیا۔

آیئے! ایک نظر 'حکمت' کے لفظ پر غور کریں۔ قرآن کریم میں یہ لفظ جن معنوں میں آیا ہے،

اُس کے بارے میں ابنِ عباسؓ کی رائے یہ ہے کہ "حکمت، معرفتِ قرآن ہے"۔ مجاہد کا بیان ہے کہ "حکمت علم ہے، فقہ ہے، قرآن ہے"۔ ابو العالیہ کا کہنا ہے کہ "حکمت خشیت اللہ ہے" اور ابومالک کا قول ہے کہ "حکمت سُنّت ہے"۔ مگر امام مالکؒ جامعیت کے ساتھ اِس کی تعریف یوں کرتے ہیں: "میرے دل میں آتا ہے کہ حکمت سے مُراد تفقّہ فی دین اللہ ہے"۔[22]

میں سمجھتا ہوں کہ امام مالکؒ کی رائے اُوپر بیان کی ہوئی ساری تشریحوں کی جامع ہے۔ اِس طرح علاّمہ اقبال کے پاس یہ حکمت دین کی نعمت تھی جس پر انہوں نے تفقّہ کیا اور اپنے عصر کے مسائل کی تفہیم و تعبیر کی۔

اور اس اعتبار سے علاّمہ اقبالؒ، عالمِ اسلامی میں ایک ممتاز مقام کے حامل ہیں۔ اُن کے سوزِ جگر اُن کی بحث و تحقیق اور اُن کی ساری جدوجہد کا پس منظر یہی "حکمت" ہے ؎

گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر ہر کجا ایں خیر را بینی، بگیر
علم، حرف و صوت را شہپر دھد پاکیٔ گوہر بہ ناگوہر دھد[23]

96

المراجع

(١) القرآن الكريم.

(٢) كتب الحديث الشريف.

(٣) مختصر تفسير ابن كثير. فضيلة الشيخ محمد علي الصابوني، طبع بيروت سنة ١٣٩٣هـ

(٤) التاج (الجامع للأصول في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم)، لفضيلة الشيخ منصور علي ناصف، طبع القاهرة سنة ١٣٨١هـ / ١٩٦١م.

(٥) محمد اقبال: سيرته، وفلسفته، وشعره. الدكتور عبد الوهاب عزام، طبع القاهرة سنة ١٩٧٠م الكويت وبيروت سنة ١٩٧٢م

(٦) اقبال: الشاعر الثائر. للدكتور نجيب الكيلاني، طبع بيروت سنة ١٩٧١م

(٧) روائع اقبال. لسماحة الشيخ أبي الحسن علي الحسيني الندوي، الطبعة الرابعة، طبع الهند سنة ١٩٨١م

(٨) افكار في القمة - للأستاذ الكبير خالد محمد خالد، طبع بيروت سنة ١٩٧٢م

(٩) حقائق عشرة في حياة الشاعر الفيلسوف المسلم محمد اقبال. للعلامة الأستاذ انور الجندي، القاهرة.

(١٠) الشاعر الاسلامي الأكبر محمد اقبال. للدكتور حسين مجيب المصري، طبع القاهرة، سنة ١٩٧٣م

(١١) الشاعر الاسلامي الكبير العلامة محمد اقبال. للدكتور عبد الله مبشر الطرازي، بحث نشر في مجلة كلية الآداب بجامعة الملك عبد العزيز في جدة. العدد الخامس سنة ١٩٨٥ء

(١٢) مثنوي طرازي (ديوان الشعر باللغة الفارسية) لسماحة الشيخ مبشر الطرازي الحسيني، طبع القاهرة سنة ١٩٨٥م

(١٣) عسكريت در اسلام (الجندية في الاسلام) باللغة الفارسية. لسماحة الشيخ مبشر الطرازي الحسيني، مخطوط.

(١٤) جاويد نامه. للعلامة محمد اقبال. باللغة الفارسية طبع لاهور سنة ١٩٣٢ء

(١٥) بانگ درا (جواب شكوه) للعلامة محمد اقبال. باللغة الأردية طبع لاهور سنة ١٩٢٤ء

(١٦) رموز بے خودی. للعلامة محمد اقبال. باللغة الفارسية طبع لاهور سنة ١٩١٨ء

(١٧) ارمغان حجاز. للعلامة محمد اقبال. بالفارسية والأردية طبع لاهور سنة ١٩٣٠ء

(١٨) بال جبريل. للعلامة محمد اقبال. باللغة الأردية طبع لاهور سنة ١٩٣٥ء

(۱۹) اقبال کا فلسفۂ حیات و موت۔ باللغۃ الفارسیۃ والاردویۃ مع الشرح بالعربیۃ للاستاذ حسن الاعظمی والشیخ الصاوی شعلان، طبع کراتشی سنۃ ۱۹۶۹م

(۲۰) اقبال سعودی دانشوروں کی نظر میں (اقبال فی نظر المفکرین السعودیین)۔ للشیخ محمد بن خلیل عرب۔ محاضرۃ القاھا فی الاحتفال السنوی بمناسبۃ "یوم اقبال" من جانب السفارۃ الباکستانیۃ فی جدہ سنۃ ۱۹۸۵م۔

(۲۱) روزنامہ الجمعیۃ (جریدۃ الجمعیۃ) دہلی یکم مارچ سنۃ ۱۹۳۶م۔

(۲۲) روزنامہ احسان (جریدہ احسان) لاہور ۱۱ اپریل سنۃ ۱۹۳۶م

(۲۳) روزنامہ زمیندار (جریدہ زمیندار) لاہور ۱۲ اپریل سنۃ ۱۹۳۶م

(۲۴) رسالۂ موسیقار (مجلۃ موسیقار) دہلی مارچ سنۃ ۱۹۳۶م

(۲۵) رسالۂ ترقی (مجلۃ ترقی) کراچی ۲۵ اپریل سنۃ ۱۹۶۷م

حواشی

۱۔ محمد اقبال، سیرتہ و فلسفتہ و شعرہ، مطبوعہ مصر، وکویت و بیروت ۱۹۷۵م۔

۲۔ اقبال؛ الشاعر الثائر، بیروت ۱۹۵۹م۔

۳۔ أفكار في القمة للأستاذ الكبير خالد محمد خالد، بیروت ۱۹۷۲م۔ حقائق عشرة في حياة الشاعر الفیلسوف المسلم محمد اقبال للأديب العلامہ الأستاذ أنور الجندي۔ محمد اقبال في السمار، مصر ۱۹۷۳م الشاعر الباكستاني الأكبر محمد اقبال، مصر ۱۹۷۳ء۔ ھدیۃ الحجاز رباعیات محمد اقبال، مصر ۱۹۷۵۔ اقبال والعالم العربي، مصر ۱۹۷۶۔ اقبال والقرآن، مصر ۱۹۷۸۔ اقبال بين المصلحين الاسلاميين مصر ۱۹۸۱۔ تألیفات الأستاذ الدکتور حسین مجیب المصری۔

۴۔ مولانا محمد بن خلیل عرب مرحوم نے یہ فاضلانہ مقالہ "یوم اقبال" منعقدہ ۱۹۸۵م (منجانب، سفارت خانہ پاکستان جدہ) میں پیش کیا تھا جو جناب پروفیسر ڈاکٹر عبدالقیوم قونصل تعلیم سفارت خانہ پاکستان جدہ کے پاس موجود ہے۔

۵۔ دیکھیے: "اقبال کا فلسفۂ حیات و موت"، کراچی ۱۹۶۹م۔

۶۔ حدیث شریف، حصن حصین، اور الحزب الأعظم لعلی القاری میں

۷۔ موت کی محبت فی سبیل اللہ

۸۔ علامہ طرازی نے اپنی کتاب عسکری در اسلام کے فصل جہاد و أجل میں بھی علامہ اقبال کا ذکر کیا ہے

۹۔ علامہ دکتور محمد اقبال شاعر و فیلسوف قارہ ہند و پاکستان کہ در سال ۱۸۷۷م ولادت و در سال ۱۹۳۸م وفات یافتہ۔

۱۰۔ بزرگان

۱۱۔ چہ مؤلف از طرف دکتور اقبال برای القای محاضرۂ معروفش "وجوب اتحاد عالم اسلامی" دعوت بود، و این صحبت خاص در خانۂ علامہ اقبال در لاہور واقع گردیدہ بود، مؤلف قصد این صحبت را در کتاب خود "عسکریت در اسلام" در فصل "جہاد و أجل" نیز آوردہ است۔

(۱۲) یعنی رجال سلف صالحین رضی اللہ عنہم۔

(۱۳) "اللہم حبب الموت إلی من یعلم انی رسولك" کما فی حصن الحصین، و الحزب الأعظم لعلی القاری۔

۱۴۔ سرِّ مرگ را

۱۵۔ یعنی نفس مؤمن کامل الایمان۔

۱۶۔ اشارت بآیۂ "یٰاَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۝ ارْجِعِیْ اِلٰی رَبِّكِ رَاضِیَةً مَّرْضِیَّةً ۝ فَادْخُلِیْ فِیْ عِبٰدِیْ ۝ وَادْخُلِیْ جَنَّتِیْ ۝

۱۷۔ مثنوی طرازی ص ۱۵۶ و ۱۵۷ (بخط مصنف) مطبوعہ قاہرہ سنۃ ۱۹۸۶ م

۱۸۔ اس موضوع پر تفصیل کے ساتھ میں نے اپنے مقالے "الشاعر الاسلامی الکبیر العلامۃ محمد اقبال" میں بحث کی ہے۔ مطبوعہ مجلۃ کلیۃ الآداب، جامعۃ الملک عبدالعزیز، جدہ، شمارہ ۵ سنۃ ۱۹۸۵ م

۱۹۔ آیت رقم ۱۰۳ سورۃ آل عمران

۲۰۔ دیکھیے "رموزِ بے خودی" ص ۸۶۔

۲۱۔ روزنامہ "الجمعیۃ"، دہلی یکم مارچ ۱۹۳۶ م

ملاحظہ ہو: "حضرت علامہ سید مبشر طرازی ایک ہفتے سے دہلی تشریف لائے ہوئے ہیں۔ دہلی میں علامہ ممدوح کی تشریف آوری علالتِ طبع کے باعث ہوئی ہے۔ آپ ڈاکٹر مختار احمد انصاری صاحب کے زیر علاج ہیں۔ کل شام کو ۵ بجے حضرت سحبان الہند مولانا احمد سعید صاحب کے دولت خانہ پر علامہ موصوف نے قدم رنجہ فرمایا۔ حضرت علامہ مفتی محمد کفایت اللہ صاحب صدر جمعیۃ علمائے ہند بھی تشریف فرما تھے۔ کئی گھنٹے تک مختلف علمی و دینی مسائل پر فاضلانہ گفتگو ہوتی رہی۔" (روزنامہ "الجمعیۃ" دہلی ۲۴ فروری ۱۹۳۶ م)۔

"علامہ طرازی کا پرتپاک خیر مقدم۔ طلبائے مدرسہ فتحپوری کی جانب سے شاندار دعوت" (روزنامہ الجمعیۃ دہلی ۱۶ مارچ ۱۹۳۶ م)۔

"حضرت علامہ طرازی ایک زبردست عالم اور فاضل عظیم المرتبت ہیں۔ آپ کے مقالات عربی، فارسی اور ترکی زبان میں مصر، سوریا، عراق، حجاز اور دیگر بلاد عربستان و جاپان کے جرائد میں بھی شائع ہوتے رہتے ہیں۔" (رسالہ "موسیقار" دہلی مارچ ۱۹۳۶ م)۔

۲۲۔ ملاحظہ ہو۔

"لاہور میں علامہ سید مبشر طرازی کی تشریف آوری: معلوم ہوا ہے کہ اب کے انجمن حمایتِ اسلام کے سالانہ جلسے میں جلیل القدر عالم فضیلت مآب علامہ طرازی اتحادِ عالمِ اسلامی کے موضوع پر تقریر کریں گے۔ ... آپ کچھ عرصے سے بغرض علاج دہلی آئے ہوئے تھے۔ علامہ سر محمد اقبال نے اصرار کرکے علامہ طرازی کو انجمن حمایتِ اسلام کے جلسے میں تقریر کرنے اور اہل لاہور کو بلاواسطہ اور مسلمانانِ ہند کو بالواسطہ اپنے خیالات زرّیں

سے مشرف فرمانے پر آمادہ کیا۔ آپ کا مقالہ عربی زبان میں ہوگا، اور انجمن کے ارکان اس مقالے اور اس کے ترجمے کو پمفلٹ کی شکل میں شائع کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں۔" (روزنامہ "احسان" لاہور ۱۱ اپریل ۱۹۳۶ء صفحہ ۱۰)

علامہ طرازی کی اپنی تصنیف (مثنوی) مطبوعہ قاہرہ ۱۹۸۶ء ص ۹۳ پر لکھتے ہیں: "مؤلف در کانفرنس خود بعنوان "وجوب اتحاد عالم اسلامی" کہ بنا بر دعوت دوست عزیزم دکتور محمد اقبال مرحوم، فیلسوف و شاعر حکیم پاکستان، در اپریل ۱۹۳۶ء در لاہور دادہ بود این کانفرنس در نفس تاریخ از طرف انجمن حمایت اسلام کہ دکتور اقبال رئیس آن بود، طبع و نشر گردیدہ"۔

۲۳۔ روزنامہ "زمیندار" لاہور ۱۲ اپریل ۱۹۳۶ء

۲۴۔ مشہور پندرہ روزہ رسالہ "ترقی" کراچی ۲۵ اپریل ۱۹۶۷ء: "میمونہ طرازی" پاکستان میں۔ میمونہ طرازی آج کل طائف (سعودی عرب میں) ایک سیکنڈری گرلز سکول کی پرنسپل ہیں۔

۲۵۔ عرب فلاسفہ میں سے پروفیسر ڈاکٹر امین عثمان قاہرہ یونیورسٹی نے کراچی میں ہونے والے یوم اقبال (منعقدہ ۱۹۶۹ء) میں اس کی ذمہ داری لی تھی کہ وہ فلسفۂ خودی کے پیغام کو اعلیٰ پیمانے پر نشر کرنے کا اہتمام کریں گے۔ اس کانفرنس میں خاکسار کے علاوہ مصر سے ڈاکٹر یحیی خشاب صدر شعبہ ادبیات شرقی قاہرہ یونیورسٹی، ڈاکٹر عائشہ عبدالرحمٰن بنت الشاطیٔ ڈین وومنز فیکلٹی عین شمس یونیورسٹی قاہرہ بھی موجود تھے۔

۲۶۔ دیکھئے: (جاوید نامہ) ص ۷۸، ۸۰، ۸۳۔

۲۷۔ دیکھئے (بال جبریل) ص ۸۸۔

۲۸۔ آیت رقم ۱۱۰ سورہ آل عمران۔

۲۹۔ دیکھئے (ارمغان حجاز) ص ۱۷۔

۳۰۔ آیت رقم ۲۶۹ سورہ البقرۃ۔

۳۱۔ مختصر تفسیر ابن کثیر ج ۱ ص ۲۴۱ بیروت ۱۳۹۳ھ

۳۲۔ دیکھئے (جاوید نامہ) ص ۴۷۔

شخصیات

اقبال اور شاہ ولی اللہ

ڈاکٹر حسن اختر ملک

"میری رائے میں بحیثیتِ مجموعی زمانۂ حال کے
مسلمانوں کو امام ابنِ تیمیہؒ اور شاہ ولی اللہ محدّث دہلویؒ
کا مطالعہ کرنا چاہیے۔"

(اقبال)

شاہ ولی اللہ دہلویؒ پاک و ہند کے عظیم اولیائے کرام اور مفکرینِ اسلام میں شمار ہوتے ہیں۔ انہوں نے امام غزالیؒ کی طرح تصوّف اور فقہ، دونوں میدانوں کی سیر کی تھی۔ ان کی کتاب حجۃ اللہ البالغہ بہت زیادہ مشہور ہے اس میں انہوں نے صوفیانہ اور فقہی مسائل کو بیان کیا ہے۔ علامہ اقبال نے شاہ ولی اللہ کی کتب کا مطالعہ کیا تھا اور ان سے بے حد متاثر ہوئے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ سیّد محمد سعید الدین جعفری کو ۱۴ نومبر ۱۹۲۳ء کو لکھتے ہیں :

"میری رائے میں بہ حیثیتِ مجموعی زمانۂ حال کے مسلمانوں کو امام ابنِ تیمیہ اور شاہ ولی اللہ محدّث دہلوی کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ ان کی کُتب زیادہ تر عربی میں ہیں مگر شاہ صاحب موصوف کی حجۃ اللہ البالغہ کا اُردو ترجمہ بھی ہو چکا ہے"[۲]

حجۃ اللہ البالغہ کا انہوں نے بغور مطالعہ کیا تھا اور اس کا مطلب سمجھنے میں جہاں کہیں دِقت محسوس کرتے تھے دوسرے لوگوں سے رجوع فرماتے تھے۔ اس کی ایک مثال سیّد سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں ملتی ہے :

"لفظ شعار کے معنی کے متعلق پورا اطمینان آپ کی تحریر سے نہیں ہوا کیا کسی جگہ حضرت شاہ ولی اللہ نے "حجۃ اللہ البالغہ" میں شعائر کی یہ تشریح کی ہے جو آپ نے کی ہے؟ دیگر غرض یہ ہے کہ شاہ صاحب نے اسی فقرہ میں لفظ ارتفاقات استعمال کیا ہے۔ مولانا شبلی نے ایک جگہ اس کا ترجمہ انتظامات اور دوسری جگہ مسلّمات کیا ہے۔ اُردو ترجمہ سے یہ نہیں کُھلتا کہ اصل مقصود کیا ہے۔ کل

سیالکوٹ میں "حجۃ اللہ البالغہ" مطالعہ سے گزری۔ اس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب نے ارتفاقات کی چار قسمیں لکھی ہیں۔ ان چار قسموں میں تمدنی امور مثلاً نکاح، طلاق وغیرہ کے مسائل بھی آجاتے ہیں۔ کیا شاہ صاحب کے خیال میں ان معاملات میں سخت گیری نہیں کی جاتی؟ میرا مقصد محض شاہ صاحب کا مطلب سمجھنا ہے۔ مہربانی کرکے اسے واضح فرمایئے۔"[۳]

جب انہیں معلوم ہوتا ہے کہ "بدور البازغہ" چھپ گئی ہے تو فوراً ایک خط میں سید سلیمان ندوی کو تحریر فرماتے ہیں:

"میں نے سنا ہے کہ شاہ ولی اللہؒ کی کتاب "بدور البازغہ" چھپ گئی ہے۔ مہربانی فرما کر اس کا ایک نسخہ وی پی مجھے ارسال فرمایئے۔ اگر آپ کے ہاں نہیں ہے تو مہربانی کرکے جہاں سے دستیاب ہو سکتی ہے، وہاں سے منگوا دیجیے یا ان کو لکھ دیجیے کہ ایک نسخہ میرے لیے وی پی کر دیا جائے۔ مجھے معلوم نہیں کہاں سے چھپی ہے اور کہاں سے دستیاب ہو سکتی ہے۔ اس واسطے آپ کو تکلیف دی گئی ہے۔"[۴]

علامہ کو شاہ ولی اللہؒ کی کتابوں کو دیکھنے کا کس قدر اشتیاق تھا، اس کا اندازہ سید سلیمان ندوی کے نام ذیل کے خط سے ہوتا ہے:

"...... ہاں ایک ضروری بات یاد آگئی۔ یہاں ایک صاحب کے پاس شاہ ولی اللہ کی "تفہیمات الٰہیہ" کی دوسری جلد ہے جو شاہ عاشق حسین (شاگرد شاہ ولی اللہ) کی لکھی ہوئی ہے۔ کیا ندوہ کے کتب خانہ میں یہ کتاب موجود ہے؟ مولوی نواب صدر یار جنگ کے ہاں جو نسخہ ہے، وہ پہلی جلد ہے یا دوسری یا دونوں؟ مجھے ایسا یاد پڑتا ہے کہ شاید "معارف" میں اس کے اردو ترجمہ کا اعلان کیا گیا تھا۔"[۵]

یہ خط چھ ستمبر ۱۹۳۴ء کو لکھا گیا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ "تفہیمات" کا حصول سید سلیمان ندوی سے نہ ہو سکا تھا۔ چنانچہ تقریباً دو سال بعد یعنی ۲۳ ستمبر ۱۹۳۶ء کو مولوی احمد رضا صاحب بجنوری کو تحریر فرماتے ہیں:

"آپ کا نوازش نامہ کئی روز ہوئے مل گیا تھا، جس کے لیے بہت شکر گزار ہوں۔ آپ نے اس خط میں تحریر فرمایا تھا کہ لاہور کی ایجنسی سے "خیر کثیر" اور "تفہیمات" کے

نسخے پہنچ جائیں گے۔ اطلاعاً گزارش ہے کہ یہ کتابیں ابھی تک موصول نہیں ہوئیں[8]
بجنوری صاحب سے یہ کتاب علامہ کو نہ بھجوائی تو انہوں نے اسے دوسرے ذرائع سے
حاصل کر کے پڑھا مگر یہ کتاب انہیں پسند نہیں آئی۔ سید سلیمان ندوی کو اپنے ۱۶ مئی ۱۹۲۷ء کے
خط میں تحریر فرماتے ہیں:

"شاہ ولی اللہ (م ۱۱۷۶ھ/۱۷۶۲ء) کی کتاب تفہیمات الٰہیہ میں نے ڈابیل سے
منگوائی ہے اس کتاب سے مجھے بہت مایوسی ہوئی ہے۔ آپ کی رائے اس
کی نسبت کیا ہے؟"

بدور البازغہ کے بارے میں معلوم نہیں ہو سکا کہ انہیں ملی تھی یا نہیں البتہ حجۃ اللہ البالغہ ان کی
نظر سے گزری تھی اور وہ اس کے مندرجات کو بڑی اہمیت دیتے تھے۔ شاہ صاحب کی ایک اور کتاب
"فضیلت الشیخین" بھی ان کی نظر سے گزری تھی اور انہیں پسند بھی آئی تھی۔ وہ خان محمد نیاز الدین خاں کے
نام ایک خط میں رقمطراز ہیں:

"شاہ ولی اللہ کی کتاب "فضیلت الشیخین" کے آخری حصے میں تصوّف پر انہوں
نے خوب بحث کی ہے اس وقت وہی قوم محفوظ رہے گی جو اپنی عملی روایات
پر قائم رہے گی۔"

یہ خط ۱۱ ستمبر ۱۹۱۶ء کو لکھا گیا۔ اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ علامہ اقبال نے اسرار و رموز کی
تالیف کے وقت سے ہی شاہ ولی اللہؒ کے افکار سے استفادہ کرنا شروع کر دیا تھا۔ اسی خط میں انہوں
نے یہ اطلاع بھی دی ہے کہ انہوں نے مثنوی رموزِ بےخودی کے بہت سے اشعار لکھے ہیں۔ اقبال نے
ان کے علاوہ بھی شاہ صاحب کی دیگر کئی کتابوں کو دیکھا ہوگا۔ ان کتب کا ذکر ان کی تحریروں میں آگیا ہے
مگر کتاب کا ذکر تحریر میں آنا ضروری نہیں۔ مجموعی طور پر وہ شاہ صاحب کی عظمتِ خیال کے قائل تھے۔
ہم ایک اقتباس شروع میں ان کے خط سے نقل کر چکے ہیں۔ خطبات میں وہ شاہ صاحب کی خدمات
کا اعتراف یوں کرتے ہیں:

"ہمارا فرض یہ ہے کہ ماضی سے اپنا رشتہ منقطع کیے بغیر اسلام پر بحیثیت ایک
نظامِ فکر از سرِ نو غور کریں۔ یہ غالباً شاہ ولی اللہ دہلوی تھے جنہوں نے سب
سے پہلے ایک نئی روح کی بیداری محسوس کی لیکن اس عظیم الشان فریضے کی
حقیقی اہمیت کا اندازہ تھا تو جمال الدین افغانی کو۔"[9]

شاہ ولی اللہ دہلوی نے اپنا رشتہ ماضی سے برقرار رکھا بلکہ یہ کوشش کی کہ مختلف مفکرین کے افکار میں جو اختلاف پائے جاتے ہیں ان کو رفع کیا جائے۔ ان کا خیال یہ تھا کہ سب نے نیک نیتی سے قدرت کے بحرِ ذخار میں غوطہ لگایا اور جو موتی جس کے ہاتھ لگا اس نے اسے لوگوں کے سامنے پیش کر دیا۔ چنانچہ ان کے خیال میں فقہ، علمِ کلام اور تصوف کے مسائل میں تطابق پیدا کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ انہوں نے آفندی اسمٰعیل بن عبداللہ الرومی ثم المدنی کے استفسار پر وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے درمیان تطابق پیدا کرنے کی کوشش کی اور اس سلسلے میں انہیں ایک مفصل خط لکھا جو مکتوبِ مدنی کے نام سے مشہور ہوا۔[۱۱]

مولانا عبیداللہ سندھی اس بارے میں رقم طراز ہیں:

"شاہ ولی اللہ نے یہ کیا کہ شیخ اکبر اور امام ربانی دونوں کے تصوراتِ توحید میں بظاہر جو تضاد نظر آتا تھا اس کو رفع کیا اور دونوں کو اصلاً ایک ثابت کیا"۔[۱۱]

مگر شاہ صاحب اس تضاد کو رفع کرتے ہوئے خود بھی پوری طرح مطمئن نہ تھے کیونکہ انہوں نے دونوں بزرگوں سے کہیں اتفاق کیا ہے اور کہیں اختلاف۔ حضرت مجدد الف ثانی کے نظریۂ وحدت الشہود سے اتفاق کرتے ہوئے اسے وحدت الوجود سے اونچا مقام دیتے ہیں[۱۲] مگر آگے چل کر خود حضرت مجدد سے اتفاق نہیں کرتے اور فرماتے ہیں:

"اس عالمِ رنگ و بو سے متعلق ان کی رائے دو ٹوک اور صاف نہیں بلکہ ان کے اقوال میں اختلاف رونما ہوا ہے۔ کبھی تو وہ فرماتے ہیں کہ یہ عالم وجودِ ظلی سے بہرہ مند ہے اور کبھی یہ موقف اختیار کرتے ہیں کہ یہ کائنات وجودِ موہوم سے آراستہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اتفاق و استواری سے نواز رکھا ہے اس لحاظ سے یہ عالم اگرچہ موہوم ہے مگر اس کے باوجود استوار و محکم بھی ہے"۔[۱۳]

انہوں نے حضرت مجدد کے ابن عربی کے اعتراضات کو ایک ایسی لغزش قرار دیا ہے جس کا کشف کی لغزش سے کوئی تعلق نہیں[۱۴] مگر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ "اس طرح کی چھوٹی چھوٹی لغزشوں سے محفوظ بھی کون رہ سکتا ہے"۔[۱۵] چنانچہ انہوں نے اس مکتوب میں ایک جگہ دونوں گروہوں میں کچھ خامیوں کے پائے جانے کی نشاندہی بھی کی ہے وہ کہتے ہیں:

"وجود کی اس وضاحت سے صاف صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ دونوں گروہ خطا و صواب کے ملے جلے موقف کے حامی ہیں جس سے کہ پوری پوری تشفی نہیں ہو پاتی"۔[۱۶]

دراصل یہی تشفی نہ ہونے کا احساس ہے جس کی وجہ سے انہوں نے اپنا ایک نیا نظریہ پیش کیا مگر وہ اس نئے نظریے کو پیش کرتے ہوئے دوسروں پر شدید اعتراض نہیں کرتے۔ اوپر کی وضاحت سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ شاہ صاحب نے کمال دیانت سے وحدت الشہود اور وحدت الوجود کے حامیوں کو ایک پلیٹ فارم پر لانے کی کوشش کی۔ مگر پھر بھی بعض حضرات نے ان پر اعتراض کرنا ضروری سمجھا۔ مثلاً ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کا شاہ صاحب پر اعتراض مناسب معلوم نہیں ہوتا:

"جو نظریہ شیخ مجدد نے پیش کیا ہے اسے وحدتِ شہود کہنا غلطی ہے۔ اس کا کوئی نام نہیں رکھا گیا لیکن اگر کوئی نام رکھا جائے تو تشنۂ وجود یا وحدتِ وجود کہنا مناسب ہوگا۔ دوسری بات قابل لحاظ یہ ہے کہ وحدتِ وجود سے شیخ مجدد کا انکار بربنائے کشف و شہود ہے۔ .... پس شیخ مجدد کے دعوے کا جواب بربنائے کشف و شہود ہونا چاہیے تھا یعنی شاہ ولی اللہ اور ان کے متبعین کو یہ بتانا چاہیے تھا کہ شیخ مجدد کا یہ بیان غلط ہے کہ وحدتِ وجود کے شہود سے بالاتر بھی کچھ مقامات ہیں یا یہ کہنا چاہیے تھا کہ ان اعلیٰ تر مقامات سے (جن پر شیخ مجدد فائز ہوئے) بالاتر اور مقامات ہیں جہاں پہنچ کر وحدت وجود کا اذعان پھر مکمل ہو جاتا ہے لیکن مقامِ تعجب ہے کہ ان حضرات نے اپنی تقریر کا مبنیٰ کشف و شہود کو نہیں بنایا بلکہ عقل و استدلال پر اس کی بنا رکھی لہٰذا شیخ مجدد کے مذہب کی تردید اور توحیدِ وجودی سے اس کی تطبیق ایک بے نتیجہ چیز رہ جاتی ہے۔"[۲۵]

"ڈاکٹر برہان احمد فاروقی صاحب کا پہلا اعتراض تو حضرت مجدد کی تحریروں سے ہی غلط ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ انہوں نے خود ہی اپنے نظریہ کو وحدت شہود یا توحید شہودی کا نام دیا ہے اور دوسرا اعتراض جو انہوں نے شاہ ولی اللہ دہلوی پر کیا ہے اس کی تردید خود انہوں نے ہی اپنی اس کتاب کی اشاعتِ دوم کے دیباچے میں کر دی ہے۔ جب ان پر بعض لوگوں نے اعتراض کیا کہ جو شخص خود صاحبِ کشف نہ ہو وہ دو صاحبانِ کشف و شہود کے مابین کسی مسئلہ ما بنزاع کے باب میں حکم بننے کا مجاز نہیں ہو سکتا۔"[۲۶]

ظاہر ہے کہ یہ اعتراض ان پر بجا تھا کیونکہ انہوں نے شاہ ولی اللہ کے دلائل کو اس بنا پر قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا کہ انہوں نے کشف کے ذریعے مجدد صاحب کے بیانات کی تردید نہیں

کی مگر جب یہ اعتراض ان پر وارد ہوا تو جناب نے فرمایا:

> "تصوف اور کشف دو مختلف چیزیں ہیں اور کشف کے دو پہلو ہیں ایک تاثیری اور ایک تخیلی تاثر کی حیثیت سے۔ کشف ایک امر باطنی یعنی ذاتی اور صرف صاحبِ کشف کی زندگی کا جزو اور اس کی ملکیت ہے اور غیر صاحبِ کشف کی دسترس سے بالاتر ہے لیکن تخیلی پہلو کشف کی تعبیر ہے، اس لیے بجا طور سے اسی پر بحث کی جا سکتی ہے۔ اسی کو تعبیر کہتے ہیں اور یہی تصوف ہے کیونکہ وہ نظریۂ حقیقت کی تشکیل کرتا ہے اور اسے بیان کرتا ہے۔ تشکیلِ حقیقت کی یہی تمنا ہے جس کی وجہ سے صوفیہ نے اپنے مافی الضمیر کو بیان کرنے کے لیے اس قدر فصاحت سے کام لیا ہے کہ اس کی نظیر غیر صوفیہ کے ہاں نہیں ملتی لیکن ایک دفعہ یہ کشف بیان ہو چکا تو اب ساری بحث اس بیان پر ہو گی لہٰذا ان تعبیرات کو پرکھنے کے لیے خود صاحبِ کشف ہونے کی شرط لگانا محض مغالطہ انگیزی ہے اور ان تعبیرات کو تنقید و جرح سے بالاتر سمجھنا شرک فی النبوۃ کے مترادف ہے"[19]۔

لیجیے صاحب فاروقی صاحب اعتراض کریں تو یہ شرک فی النبوۃ نہیں ہے لیکن کوئی اور اعتراض کرے تو یہ شرک فی النبوۃ ہو جاتا ہے۔ حالانکہ فاروقی صاحب نے جس شخص پر اعتراض کیا ہے وہ خود صاحبِ کشف ہے اور ان کے بیانات سے یہ حقیقت سامنے آ جاتی ہے کہ وہ اپنے باطنی مشاہدے کی بنا پر ہی یہ بات کہہ رہے ہیں یوں بھی ان کا کارنامہ بہت بڑا ہے کہ انھوں نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود کو ایک ثابت کرنے کی کوشش میں ایک نیا فلسفہ پیش کر دیا جس پر دونوں پر کیے گئے اعتراضات کو رفع کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ مجدد صاحب کا ابن عربی پر ایک بڑا اعتراض یہ تھا کہ انھوں نے اس کائنات کو مظہرِ الٰہی سمجھا اور خدا کی صفات کا عین جانا۔ اس طرح اس کائنات میں موجود شر بھی خدا کی ذات کا حصہ بن جاتا ہے۔ مجدد صاحب نے شر کو عدمِ محض کا نام دیا اور جس کے ساتھ صفاتِ الٰہی مل کر اس کائنات کی تخلیق کرتی ہیں انھوں نے اس کائنات کو خدا کی تخلیق اور خدا کی ذات کو اس سے وراء الورا قرار دیا۔ شاہ صاحب نے ان دونوں میں پوری مطابقت پیدا کی کہ یہ کائنات خدا کی تخلیق ہے جو نفسِ کلیہ سے بنی ہے جو اس ساری کائنات میں جاری و ساری ہے۔ نفسِ کلیہ کو اللہ نے پیدا کیا ہے مگر اس کی پیدائش عام تخلیق سے مختلف ہے یہ اس طرح نہیں ہے جیسے مادہ سے کوئی چیز پیدا ہوتی ہے بلکہ اس کی تخلیق بغیر کسی مادہ یا وجود کے ہوئی ہے اس کے لیے انھوں نے ابداع کا لفظ استعمال

کیا ہے۔ چنانچہ ان کے خیال میں جب ابن عربی یہ کہتے ہیں کہ چیز واجب الوجود کی عین ہے تو اس سے مراد نفس کلیہ ہوتا ہے۔ شاہ صاحب کا نظریہ زیادہ سائنسی ہے اور وہ اسے سائنسی انداز سے ہی پیش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ساری کائنات مختلف انواع میں تقسیم ہے۔ زید نوع انسان کا ایک جز ہے اس سے اوپر نوع جنس ہے جس میں حیوان اور انسان دونوں شامل ہیں اس سے آگے جنس عالی ہے جس میں حیوانات کے ساتھ ساتھ نباتات بھی شامل ہیں۔ اس سے اوپر جسم یعنی عرض اور اس سے اوپر جوہر ہے۔ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ حکماء یہاں پہنچ کر رک گئے اور انہوں نے خیال کیا کہ جوہر و عرض کے درمیان کوئی ایسا علاقہ نہیں جو دونوں کو ایک نوع کے تحت لے آئے۔ حالانکہ ان دونوں کو حقیقت وحدانیہ یا حقیقت وجود کے تحت جمع کیا جا سکتا ہے[۲۰] یا اسے نفس کلیہ بھی کہہ سکتے ہیں شاہ صاحب ہمعات میں آگے چل کر کہتے ہیں:

"بہرحال یہ نفس کلیہ یا وجود منبسط یا آپ اسے کوئی اور نام دے دیجئے اس کی کیفیت یہ ہے کہ یہ ہر شے میں جاری و ساری اور ہر شے سے قریب ہے اور اس کے باوجود یہ سب اشیاء سے پاک اور ان کی آلائشوں سے منزہ ہے۔ نفس کلیہ کے مقابلے میں جو حیثیت ان اشیاء کی ہے، وہی حیثیت ذات الٰہی کے مقابلے میں اس نفس کلیہ کی ہے بلکہ نفس کلیہ اشیاء سے باوجود قرب کے جس قدر دور ہے اس سے سو گنا زیادہ نفس کلیہ سے ذات الٰہی دور ہے اور اسی طرح وہ اس کے تمام تعینات اور تقیدات کی حد بندیوں سے بھی مبرا ہے۔ ہاں اس ضمن میں ایک بات کا ضرور خیال رہے کہ نفس کلیہ اور اس سے اوپر وجود کے جو مراتب ہیں ان پر ذات الٰہی از قبیل ابداع اثر انداز ہوتی ہے نہ کہ از قسم خلق۔ ابداع سے مراد یہ ہے کہ مادہ کے بغیر عدم سے وجود کا صدور ہو اور ایک چیز سے دوسری چیز کا پیدا ہونا خلق کہلاتا ہے"[۲۱]

چونکہ ہر چیز میں نفس کلیہ موجود ہے اس لیے شاہ صاحب کہتے ہیں کہ سالک کو اس کا نہ صرف یہ کہ علم ہونا چاہیے بلکہ اسے اس کا مشاہدہ بھی کرنا چاہیے تب وہ سلوک کی اعلیٰ منزل کو پا سکے گا۔

"توحید افعالی اس راہ سلوک کا پہلا قدم ہے، اس کے بعد توحید صفاتی کا مرتبہ آتا ہے۔ توحید صفاتی سے مراد یہ ہے کہ سالک مختلف صورتوں میں صرف ایک اصل کو جلوہ گر دیکھے اور بغیر کسی شک و شبہ کے اس بات کو بداہتہً مان لے کہ سارے کے سارے اختلافات ایک ہی اصل میں ثابت اور موجود ہیں اور پھر اس اصل کو

نوع بہ نوع صورتوں میں جلوہ گر بھی دیکھے اور ہر جگہ اس اصل کو پہچانے۔
اس کی مثال یوں سمجھیے کہ کوئی شخص نوعِ انسان کے تمام افراد میں ایک انسانِ کلی کا مشاہدہ کرتا ہے یا وہ موم کی مختلف صورتوں میں موم کی ایک ہی جنس کو ہر صورت میں موجود پاتا ہے۔ الغرض یہ ایک اصل وجود وجود کے ہر مظہر میں اور کائنات کی ہر شکل میں مشترک ہے سالک کو چاہیے کہ وہ اصل کو ہر چیز میں بے رنگ دیکھے"[۲۲]

شاہ صاحب مولانا روم سے اس بات سے اتفاق کرتے ہیں کہ جب سالک ذاتِ باری کا مشاہدہ کرتا ہے تو کائنات کا وجود اس کی نظر سے غائب ہو جاتا ہے جیسے سورج کے سامنے شمع کی روشنی ختم ہو جاتی ہے لیکن ان کے نزدیک انسانِ کامل وہ ہے جو نفسِ کلیہ اور ذاتِ باری کا مشاہدہ الگ الگ کرے اور تمام اشیاء کو بھی موجود پائے۔

وہ ہمعات میں رقم طراز ہیں:

"اس سلسلہ میں یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ اگر سالک نفسِ کلیہ کا مشاہدہ چشمِ حال سے کرتا ہے تو لامحالہ اسے مظاہرِ کائنات میں اتحاد و وحدت نظر آئے گی اور اگر وہ ذاتِ الٰہی کو چشمِ حال سے دیکھتا ہے تو کائنات کا وجود اس کی نظر سے یکسر غائب ہو جاتا ہے لیکن اگر وہ نظر شامل رکھتا ہے اور نفسِ کلیہ اور ذاتِ باری دونوں کا مشاہدہ چشمِ حال سے کرتا ہے تو یہ وجود کے ایک مظہر کو دوسرے مظہر کے حکم سے خلط ملط نہیں ہونے دیتا۔ الغرض ذاتِ باری اور نفسِ کلیہ ہر دو کو اپنے مشاہدہ میں جمع کر لینا یہ مقام افرادِ کاملین کا ہے باقی ہر شخص کی اپنی اپنی راہ ہوتی ہے"[۲۳]

علامہ اقبال بھی حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی سے اس معاملے میں متفق ہیں کیونکہ یہ خیالات ان کے نظریۂ خودی کے عین مطابق ہیں۔ انہوں نے منصور کے انا الحق کی تشریح اثباتِ خودی کے ذریعے کی تھی۔ وہ کہتے ہیں کہ انسانِ کامل خدا کی ذات میں مدغم نہیں ہوتا اور نہ اپنا وجود ختم کر دیتا ہے۔ وہ اپنے نظریے کی تائید میں واقعہ معراج کو پیش کرتے ہیں اور قرآن کی آیت سے دلیل لاتے ہیں۔ وہ اپنے خطبے "خودی، جبر و قدر، حیات بعد الممات" میں رقم طراز ہیں:

"لہٰذا اس (خودی) کے نشوونما کا معراجِ کمال یہ ہے کہ اس خودی سے براہِ راست اتصال میں بھی جو سب پر محیط ہے اپنے آپ کو قائم اور برقرار رکھ سکیں جیسا کہ قرآن پاک نے حضور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے مشاہدۂ ذات کے بارے

میں ارشاد فرمایا

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰی ٥ (۵۳ : ۱۷)

یہ ہے اسلام کے نزدیک انسانیت کامل کا تصوّر جس کا اظہار فارسی کے اس شعر سے بڑھ کر جو حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے واقعہ معراج کے بارے میں کہا گیا اور کہیں نہیں ہوا ہے۔

موسیٰ ز ہوش رفت بیک جلوۂ صفات
تو عین ذات می نگری در تبسمی [۲۴]

اب تک ہم نے شاہ صاحب کی جو تحریریں پیش کی ہیں ان میں نفسِ کلیہ ذاتِ خداوندی کی تخلیق ہے اور اس سے ہزار درجے دور ہے مگر بعد میں وہ بھی وحدت الوجود سے مسحور ہو جاتے ہیں اور نفسِ کلیہ کو ذاتِ خداوندی کا ہی حصہ قرار دینے لگتے ہیں جو اگرچہ ذاتِ الٰہی سے الگ ہے مگر اسی میں موجود بھی ہے۔ وہ اسے ایک مثال سے واضح کرتے ہیں:

"ذاتِ الٰہی اور نفسِ کلیہ کے درمیان جو علاقہ ہے اس کی حقیقت کو سمجھانے کے لیے یہاں ایک مثال دی جاتی ہے۔ ذاتِ الٰہی اور نفسِ کلیہ میں وہی نسبت ہے جو چار کے عدد اور جوڑے میں ہوتی ہے چنانچہ جب ہم چار کے عدد کو اصلی مرتبے میں جہاں وہ بحیثیت چار کے بذاتِ خود قائم ہے دیکھتے ہیں تو سوائے چار کے وہاں کوئی چیز نظر نہیں آتی لیکن اس کے بعد اس کو خالص چار کے عددی مرتبہ سے نیچے دیکھا جاتا ہے اور گو اس مرتبہ میں باہر سے کوئی اور چیز اس میں ضم نہیں ہوتی تو یہ چار ہمیں دو جوڑے نظر آتے ہیں۔ بہرحال اس طرح چار کے عدد کے دو رتبے ہوئے ایک خالص چار کا مرتبہ دوسرے دو اور دو چار کا مرتبہ۔ اب اگر کوئی کہے دو اور دو نام ہے اس حقیقت کا جو چار ہے تو اس شخص کی بات بے جا نہ ہو گی۔"

ان کے اس بیان سے ابنِ عربی کی تائید ہوتی ہے۔ بلکہ وہ اپنی کتاب "خیرِ کثیر" میں اور بھی ابنِ عربی کے قریب ہو جاتے ہیں، فرماتے ہیں:

"حکمت کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذاتِ اقدس کی معرفت اسی ذاتِ اقدس کے ذریعے حاصل کر کے اس کے اسمائے پاک، ان کی خصوصیات

اور ان کے احکام کی معرفت حاصل کی جائے۔ اس کے بعد اس عالمِ کون و فساد کی نشو و نما اور ارتقا کا علم حاصل کیا جائے اور یہ کہ اسماء پاک نے کن کن خاص خاص حیثیتوں سے اس میں ظہور کیا ہے اور تجلی افگن ہوئے ہیں۔[۲۵]

ابنِ عربی نے کہا تھا کہ ذات پاک اشیاء میں محدود ہے اور اشیاء کے علم سے ہم اس کا علم کرتے ہیں مگر چونکہ اشیا لامحدود ہیں اس لیے اس لامحدود کا علم ہمارے لیے ممکن نہیں۔ بلکہ ہم تو یہ کہیں گے کہ اعداد کی جو مثال ابنِ عربی نے دی ہے وہ شاہ صاحب سے زیادہ جامع اور بامعنی ہے۔ ابنِ عربی کے نزدیک تمام اعداد ایک ہی عدد کا مجموعہ ہیں۔ اس طرح ذات واحد بھی تمام اشیاء میں جاری و ساری ہے۔ شاہ صاحب کو بھی ابنِ عربی کی عظمتِ فکر کا احساس تھا چنانچہ وہ ان کے بارے میں کہتے ہیں:

"ان کا علم سب اولیاء سے وسیع تر ہے۔"[۲۶]

علامہ اقبال نے اگرچہ ابنِ عربی کی عظمت کا اتنا کھلا اعتراف نہیں کیا مگر وہ ابنِ عربی کے نقطۂ نظر سے اتفاق کرتے نظر آتے ہیں۔[۲۷]

وہ انسان کو محدود خودی اور خدا کو لامحدود خودی کہتے ہیں۔ اس طرح خدا اور انسان دونوں خودی ہوئے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ خودی چاند، سورج، تارے، پتھر غرضیکہ ہر چیز میں موجود ہے صرف مدارج کا فرق ہے۔ وہ ساقی نامے میں خودی کے بارے میں کہتے ہیں۔

سفر اس کا انجام و آغاز ہے	یہی اس کی تقویم کا راز ہے
کرن چاند میں ہے، شرر سنگ میں	یہ بے رنگ ہے ڈوب کر رنگ میں
ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر	ہوئی خاکِ آدم میں صورت پذیر[۲۸]

تو زندگی اور خودی ایک ہی چیز ہیں، ساقی نامہ میں ہی زندگی کے بارے میں کہے گئے اشعار ملاحظہ فرمائیں:

یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر	مگر ہر کہیں بے چگوں، بے نظیر
یہ عالم، یہ بت خانۂ شش جہات	اسی نے تراشا ہے یہ سومنات
پسند اس کو تکرار کی خو نہیں	کہ تو میں نہیں اور میں تو نہیں
من و تو سے ہے انجمن آفریں	مگر عینِ محفل میں خلوت نشیں
چمک اس کی بجلی میں تارے میں ہے	یہ چاندی میں، سونے میں، پارے میں ہے
اسی کے بیاباں، اسی کے ببول	اسی کے ہیں کانٹے، اسی کے ہیں پھول

کہیں اس کی طاقت سے کہسار چور کہیں اس کے پھندے میں جبریل و حور[۲۹]

علامہ اقبال کے یہ دو شعر ملاحظہ ہوں جن میں انہوں نے خدا اور خودی کے تعلق کو واضح کیا ہے۔

خودی را از وجودِ حق وجودے
خودی را از نمودِ حق نمودے
نمی دانم کہ ایں تابندہ گوہر
کجا بودے اگر دریا نبودے[۳۰]

علامہ اقبال نے یہاں انسان کو قطرے کے بجائے گوہر کہا ہے کیونکہ بعض صوفیا کا نظریہ یہ تھا کہ قطرہ دوبارہ سمندر میں مل کر سمندر ہو جاتا ہے۔ علامہ نے انسان کو موتی قرار دے کر یہ کہنے کی کوشش کی ہے کہ انسان کا وجود خدا سے الگ برقرار رہے گا۔ لیکن شاہ ولی اللہ دہلوی انسان کو قطرہ ہی قرار دیتے ہیں اور ان کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان کی معراجِ کمال یہ ہے کہ وہ دوبارہ ذاتِ باری تعالیٰ میں ضم ہو جائے مگر علامہ اقبال نے اپنی شاعری اور اپنے خطبات میں اس نقطۂ نظر کو غلط ٹھہرا کر اس کی تردید کی ہے۔ ان کی تحریر کا ایک اقتباس ہم گزشتہ صفحات میں نقل کر چکے ہیں۔ اب شاہ ولی اللہ دہلوی کا وہ بیان ملاحظہ ہو جس میں وہ قطرے کے دوبارہ سمندر میں مل جانے کو معراجِ انسانی قرار دیتے ہیں:

"نفس کامل کی حرکات میں آخری حرکت یہ ہے کہ وہ اس تجلی میں گم ہو جائے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ صورتِ الٰہیہ جو ان نفوس کی اصل ہے (جس سے سارے نفوس بنتے ہیں) اور جو سب اجزا کے نقاط میں سب سے طاقت ور چیز ہے، اپنی معنوی وحدت کے اعتبار سے عین تجلی اعظم ہے جیسے کہ آفتاب کی صورت اگر ہزار آئینوں میں ظاہر ہو جب بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ آفتاب ایک ہی ہے فرق صرف آئینے آئینے کا ہے۔ ان میں باہمی تمیز ہے۔ باہمی فرق کی اصل اس امر سے ہے کہ نفس کا تعلق مادہ سے قائم ہوتا ہے۔ پہلے یہ مادہ عنصری یعنی گوشت پوست کا تھا جب گوشت پوست کا بدن نفس سے جدا ہو گیا تو وہ نفس بدنِ نسمی کے ساتھ متعلق ہو گیا اور جب نسمی بدن بھی منتشر ہونے لگا تو جس قدر نسمی بدن منتشر ہوتا چلا گیا نفس اس سے اتنا ہی ہٹتا چلا گیا۔ عالم مثال کے کئی طبقے ہیں۔ ان میں سب سے اعلیٰ طبقہ وہ نقطۂ بسیطِ وحدانی ہے جو سارے شخصِ اکبر میں جاری و ساری ہے اس جیسا اور کوئی نہیں۔ مادے کی ترقی کا انتہائی نقطۂ ارتقا یہ ہے

کہ وہ لطیف سے لطیف تر ہوتا ہوا اس نقطۂ بسیط وحدانی تک پہنچ جائے اور جب
وہ نقطۂ بسیط تک پہنچ گیا اور اس کی صورت تجلی اعظم کے آئینہ میں مل کر ایک ہو
گئی تو اس کا طویل سفر ختم ہو گیا الفقر اذا تم فھو اللہ یعنی فقر جب اپنے
کمال پر پہنچ گیا تو وہ اللہ ہی ہوتا ہے اس قول سے یہی مراد ہے۔[۳۱]

شاہ صاحب کا یہ بیان ان کے اس پہلے بیان سے متصادم ہے کہ مردِ کامل ذاتِ باری تعالیٰ اور نفسِ کلیہ کا مشاہدہ الگ الگ کرتا ہے اور اپنی ذات کو کبھی فنا نہیں کرتا بہر حال انہوں نے نفسِ کلی کا جو نظریہ پیش کیا ہے وہ سائنس کے انکشافات سے بھی ثابت ہو گیا ہے۔ سائنس والوں کے نزدیک یہ کائنات عناصر کا مجموعہ ہے اور یہ عناصر صرف الیکٹران کی تعداد کی کمی بیشی سے ظہور میں آتے ہیں لہٰذا یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ الیکٹران نفسِ کلیہ ہیں جو ساری کائنات میں جاری و ساری ہیں۔

"سطعات" میں شاہ صاحب نے کائنات اور خدا کے تعلق پر بحث کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وجود کے تین درجے ہیں ایک ذاتِ بحت ہے جس تک عقلِ انسانی کی رسائی نہیں ہے۔ دوسرا مرتبہ عقل کا ہے یعنی یہ کائنات عقلی طور پر ذہن میں قائم ہے اور تیسرا درجہ شخصِ اکبر یعنی اس کائنات کا ہے۔[۳۲]

یہ کائنات یا شخصِ اکبر دو اجزا پر مشتمل ہے۔ ایک نفسِ کل ہے جو ساری کائنات میں جاری و ساری ہے اور دوسرے نفسِ رحمانی یعنی خاص شکل (صورت کے تعین کے ساتھ)۔[۳۳]

شاہ صاحب نے کائنات کے اس مرتب نظام پر غور کرنے کے بعد انسانی زندگی اور ظہورِ واقعات کے متعلق جو نتیجہ اخذ کیا ہے اس سے نہ ہم متفق ہو سکتے ہیں اور نہ علامہ اقبال۔ اس سلسلے میں شاہ صاحب کا بیان ملاحظہ ہو:

"ماہیات کے اس مرتب سلسلہ اور مظاہر وجود کے اس باقاعدہ نظام کو دیکھ کر
عقلِ انسانی لامحالہ اس نتیجے پر پہنچتی ہے کہ ماہیات کے سلسلہ کی یہ ترتیب بالضرور
کسی نہ کسی موطن میں پہلے ہی سے مقرر شدہ ترتیب ہی کا نتیجہ ہے کہ ہر ماہیت
کے ظہور کے اپنے احکام ہیں جن میں کوئی تغیر نہیں ہو سکتا چنانچہ جس طرح محاسب
کا کام صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے ذہنی عمل سے اعداد پر تاثیر ڈالتا ہے اور
انہیں عدم سے وجود میں لاتا ہے لیکن اعداد کی ترتیب چونکہ پہلے کسی موطن میں
مقرر ہو چکی ہوتی ہے اس سے وہ اسی ترتیب سے اعداد کو اپنے ذہن میں مستحضر

کرتا ہے اور اس ضمن میں اعداد کو عدم سے وجود میں لاتے وقت وہ ان میں اپنی طرف سے کوئی تبدیلی نہیں کرتا چنانچہ اس دنیا میں ماہیات پہلے کی طے شدہ ترتیب کے مطابق ظاہر ہوتی ہیں۔"[۳۴]

یہاں تک تو خیر ٹھیک تھا اور ان کے بیان کی یہ تاویل کی جا سکتی ہے کہ اشیاء کی صفات مقرر ہیں جیسے کہ آگ میں جلانے کی صفت ہے اور اسے ختم نہیں کیا جا سکتا یا یہ کہ پانچ کا ہندسہ جو مفہوم رکھتا ہے اس کو بدلنے پر ہم قادر نہیں ہیں مگر آئندہ چل کر ان کے ہاں ایسے بیانات ملتے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ قدر کے بجائے جبر کے ماننے والوں میں سے ہیں۔ وہ اس حد تک تقدیر پرستی کے قائل ہیں کہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ دنیا محض پتلیوں کے تماشے کی طرح ہے اور پیچھے بیٹھا ہوا پتلیوں والا ان کو جس طرح چاہتا ہے نچاتا رہتا ہے۔[۳۵]

اس کے لیے وہ عالم مثال کا تصور پیش کرتے ہیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ اس کائنات کے اوپر ایک اور کائنات ہے جس کا یہ کائنات ظل ہے جو کچھ اس کائنات میں ہوتا ہے وہی یہاں بھی ظاہر ہو جاتا ہے:

"اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسرار میں سے جو بھی چیز اس عالم میں ظاہر ہوتی ہے لامحالہ دوسرے عالم میں جسے عالم مثال کہتے ہیں اس چیز کی ایک نہ ایک شکل اور صورت ہوتی ہے جس کی طرف یہ چیز منسوب ہوتی ہے۔"[۳۶]

اس کی مزید وضاحت ان کی کتاب "حجۃ اللہ البالغہ" میں ملتی ہے:

"جاننا چاہیے کہ اکثر حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک ایسا عالم موجود ہے جس کی ترکیب عناصر سے نہیں ہے۔ اس میں ہر ایک جسمانی چیز کی مناسبت سے صفت اور حالت میں وہ چیزیں جو معنوی ہیں، صورت پکڑتی ہیں اور قبل اس کے کہ وہ چیزیں زمین پر ظاہر ہوں پہلے اس عالم میں موجود ہو جایا کرتی ہیں اور موجود ہونے کے بعد ہوبہو انہیں معانی کے اندازہ کی ہوتی ہیں۔"[۳۷]

شاہ صاحب کا عالم مثال کا یہ نظریہ ابن عربی کے اعیان ثابتہ سے مشابہت رکھتا ہے۔ نیز یہ افلاطون کے نظریۂ اعیان نا شہود سے بھی مماثلت رکھتا ہے۔ افلاطون کا بھی یہ خیال تھا کہ ہر چیز کی اصل عالم مثال میں موجود ہے اور اس دنیا کی چیزیں عالم مثال کی نقل ہیں۔ علامہ اقبال نے

افلاطون کے نظریۂ اعیانِ نامشہود پر اسرارِ خودی میں شدید تنقید کی ہے۔

راہبِ دیرینہ افلاطوں حکیم
از گروہِ گوسفندانِ قدیم
رخشِ او در ظلمتِ معقول گم
در کہستانِ وجود افگندہ سم
بسکہ از ذوقِ عمل محروم بود
جانِ او وارفتۂ معدوم بود
منکرِ ہنگامۂ موجود گشت
خالقِ اعیانِ نامشہود گشت
زندہ جاں را عالمِ امکاں خوش است
مردہ دل را عالمِ اعیاں خوش است

شاہ صاحب کے نقطۂ نظر سے عالم ایک جبر میں جکڑا ہوا ہے اور یہاں کچھ بھی نہیں کیا جا سکتا۔ علامہ اقبال کہتے ہیں کہ عالمِ امکان یا عالمِ مثال مردہ دلوں کے لیے ہے۔ زندہ دل کے لیے عالمِ امکان ہے جس میں وہ اپنی خودی کے کارنامے سرانجام دیتا ہے مگر شاہ صاحب تو کہتے ہیں کہ لوگوں کو اس دنیا میں جیسا پیدا کیا گیا ہے وہ ویسے ہی رہتے ہیں بعض بادشاہ پیدا کیے گئے ہیں اور بعض رعیت اور بعض کو عقل مند بنایا گیا ہے تو بعض کو غبی اب ان کے اختیار میں کچھ نہیں نہ غبی عقل مند بن سکتے ہیں اور نہ عقل مند غبی۔

"ان میں سے بعض لوگوں کو پیدائشی سردار بنایا ہے اور بعض کی طبیعت میں یا اتفاقی اسباب سے غلامی کی خصلت پیدا کی ہے بعض کو ان میں بادشاہ بنایا ہے بعض کو رعیت۔ بعض میں مادہ حکمت کا رکھا ہے کہ حکمتِ الٰہیہ کے مطابق گفتگو کرے، بعض کو علمِ طبعی میں خوض کرنے کی قوت دی ہے۔ بعض کو علومِ ریاضی اور حکمتِ عملی کے مسائل حل کرنے کی۔ ایسے ہی بعض کو غبی پیدا کیا ہے کہ وہ بغیر تقلید دوسرے علومِ بالا کو نہیں سمجھ سکتا۔"[۲۶]

علامہ اقبال اس زبردست تقدیر پرستی کے خلاف ہیں۔ اگر اس فلسفۂ حیات کو مان لیا جائے تو پھر جس طرح ہے ویسا ہی رہے گا اور اپنے آپ کو بدلنے کی کوشش نہ کرے گا۔ دراصل یہ

فلسفہ بادشاہوں نے ایجاد کیا تھا کیونکہ اس طرح بادشاہت ان کے خاندان میں محدود ہو کر رہ جاتی تھی۔ اور عوام میں سے کوئی کبھی انہیں اس منصب جلیلہ سے اتارنے کی کوشش نہیں کرتا۔ ان کے خیال میں بادشاہت انہیں اللہ نے عطا کی تھی اور لوگوں کی مرضی کو اس میں دخل نہ تھا مگر یہ فلسفہ علامہ اقبال کے زمانے میں بڑا خطرناک تھا کیونکہ ایک غیر ملکی طاقت حکمران تھی اور اگر اسی نقطۂ نظر پر عمل کیا جاتا تو کوئی بھی اس کے خلاف آواز نہ اٹھاتا لہٰذا علامہ نے تقدیر پرستی کے اس رجحان کے خلاف زبردست آواز اٹھائی۔

شاہ صاحب نے یہی نہیں کیا کہ صرف بادشاہوں کو منجانب اللہ قرار دیا بلکہ انہوں نے یہی فارمولا اولیاء کے لیے بھی استعمال کیا اور کہا کہ اولیاء بھی اللہ ہی مقرر کرتا ہے اور اس میں ان کی اپنی کوشش اور ہمت کا کچھ دخل نہیں ہوتا۔ اپنی کتاب "سطعات" میں لکھتے ہیں :

"کشف صحیح سے یہ بات ثابت ہے کہ سیر و سلوک کا اس کے سوا کوئی اور سبب نہیں ہے کہ ارادۂ الٰہی میں یہ بات آجاتی ہے کہ فلاں شخص خطیرۃ القدس[۴۹] کے فلاں مقام کی سطح تک پہنچے گا۔ جب یہ ارادہ قائم ہو گیا تو پھر اس شخص کو مختلف احوال سے گزارا جاتا ہے اور مقدمات میں اس انداز سے تصرف کیا جاتا ہے کہ وہ شخص، خطیرۃ القدس کی مطلوبہ سطح تک (خود بخود) منتقل ہو جائے۔ ان تغیرات میں اس شخص کے قصد و ارادہ کو کوئی دخل نہیں ہوا کرتا۔"[۵۰]

اگر شاہ صاحب کا یہ نظریہ قبول کر لیا جائے تو پھر نہ تو کوئی دنیا دار زہد و عبادت میں کوشش کرے گا کہ وہ دنیا میں بلند مقام حاصل کر سکے اور نہ عبادت کی طرف ہی راغب ہو گا کیونکہ اسے معلوم ہے کہ جب اللہ چاہے گا تو خود بخود ایسا ہو جائے گا۔ پھر تبلیغ اور ہدایت کی بھی کوئی ضرورت نہ رہے گی۔ چنانچہ علامہ اقبال شاہ صاحب سے اس سلسلے میں شدید اختلاف کرتے ہیں۔ تقدیر پرستی کا یہ تصور اسلام میں کس طرح پیدا ہوا، علامہ اقبال نے اس کی وضاحت اپنے چھٹے خطبے میں کی ہے وہ لکھتے ہیں :

"مگر پھر شاید آپ کہیں کہ عالم اسلام میں قرن ہا قرن سے جس نہایت درجہ ذلت خیز تقدیر پرستی کا سکہ رائج رہا ہے اس سے کون انکار کر سکتا ہے؟ یہ صحیح ہے لیکن اس تقدیر پرستی کی ایک تاریخ ہے جس کی تشریح کے لیے دفتر چاہیے یہاں صرف اتنا عرض کر دینا کافی ہو گا کہ یہ تقدیر پرستی جس کو مغربی مصنفین لفظ قسمت سے ادا کرتے ہیں کچھ تو نتیجہ تھی بعض فلسفیانہ افکار اور کچھ سیاسی مصلحت پسندیوں کا۔ پھر اس کی ایک وجہ یہ بھی کہ زندگی کی وہ قوت جو اسلام نے مسلمانوں کے

اندر پیدا کی تھی رفتہ رفتہ کم ہوتی گئی اور آگے چل کر جب فلسفہ نے اس امر کی تحقیق میں کہ لفظ علت کا اطلاق اگر ذاتِ ایزدی پر کیا گیا تو اس کے معنی کیا ہوں گے ۔ علیٰ ہذا یہ فرض کرتے ہوئے کہ علت و معلوم کو آپس میں جو نسبت ہے زمانہ اس کی شرط ضروری ہے، ایک ایسے خدا کا تصور قائم کیا جو موجوداتِ عالم سے وراء الوریٰ قدیم ہی سے موجود اور اس لیے خارج سے اس پر عمل کر رہا ہے ، لہٰذا کہا گیا کہ علت و معلوم کا سلسلہ چونکہ بالآخر ذاتِ خداوندی پر ختم ہو جاتا ہے اندریں صورت جو کچھ ہو رہا ہے خدا ہی کے حکم سے ہو رہا ہے ۔ دوسری جانب دمشق کے موقع شناس اُموی فرمانرواؤں کو بھی جو عملاً مادہ پرستی اختیار کر چکے تھے کسی ایسے عذر کی ضرورت تھی جس سے وہ کربلا کے مظالم پر پردہ ڈال دیں تاکہ اس طرح عوام کو موقع نہ ملے کہ وہ ان کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں اور انہیں امیر معاویہ کی بغاوت کے ثمرات سے محروم کر دیں چنانچہ کہا جاتا ہے جب معبد نے حسن بصری سے کہا: اموی مسلمانوں کو قتل کرتے اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ کی مرضی یونہی تھی، تو حسن بصری نے کہا: یہ اللہ کے دشمن جھوٹ کہتے ہیں ۔ یہ وجوہ تھے جن کی بنا پر علمائے اسلام کے کھلم کھلا احتجاج کے باوجود عالمِ اسلام نے ایک بڑی ذلت آمیز تقدیر پرستی اختیار کر لی [۴۱]

ان کے خیال میں تقدیر پرستی کا یہ مفہوم غیر اسلامی ہے اور ابلیس نے اسے رائج کیا ہے ۔ علامہ ابلیس کی زبان سے کہلواتے ہیں ۔

میں نے ناداروں کو سکھلایا سبق تقدیر کا
میں نے منعم کو دیا سرمایہ داری کا جنوں [۴۲]

اور ضربِ کلیم میں تن بہ تقدیر کے عنوان سے یہ شعر لکھے ہیں ۔

اسی قرآں میں ہے اب ترکِ جہاں کی تعلیم
جس نے مومن کو بنایا مہ و پرویں کا امیر
تن بہ تقدیر ہے آج ان کے عمل کا انداز
تھی نہاں جن کے ارادوں میں خدا کی تقدیر

تھا جو ناخوب بتدریج وہی خوب ہوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر[43]

بال جبریل میں علامہ اقبال پیرِ رومی سے حدیثِ جبر و قدر دریافت کرتے ہیں تو جواب ملتا ہے :

بال بازاں را سوئے سلطاں برد
بال بازاں را بگورستاں برد[44]

یعنی باز اگر چاہے تو سلطان کے پاس جا سکتا ہے اور اگر ہمت ہار دے تو گورستان میں پہنچ جاتا ہے۔

علامہ اقبال شاہ صاحب کے مذکورہ تقدیر پرستی کے نقطۂ نظر کو نہیں مانتے البتہ شاہ صاحب نے "سطعات" میں ہی تقدیر کا جو مفہوم بیان کیا ہے اس سے مولانا روم اور علامہ اقبال دونوں کو اتفاق ہے۔ اس کے مطابق تقدیر کے معنی اندازہ کرنا کے ہیں اور یہ کہ چیزوں کے خواص کا اندازہ مقرر کر دیا گیا ہے یعنی جانور چار پاؤں پر چلتے ہیں تو انسان دو پر اور سونا سنہری ہے تو چاندی سفید۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں:

"تشریع تتمۂ تقدیر ہے۔ تقدیر سے مراد یہ ہے کہ ہر نوع کے لیے خلقت، اخلاق اور اعمال معین کر دیے گئے ہیں (ان ہی کو تقدیر کہا جاتا ہے) مثلاً انسان بولنے والا اور گفتگو کو سمجھنے والا ہے۔ اس کا چہرہ صاف ستھرا اور روشن ہے۔ اس کا قد سیدھا ہے اور وہ دو پیروں پر چلنے والا جاندار ہے (اس کے برخلاف) گھوڑا ہنہنانے والا اور گفتگو کو نہ سمجھنے والا جانور ہے جس کے چہرے پر بال ہوتے ہیں قد میں کجی ہوتی ہے اور وہ چوپایہ ہے۔ غصہ کی حالت میں کاٹ کھاتا اور دولتی جھاڑتا ہے۔ بحسہ میں سینگ باقی ہے۔ ...."[45]

علامہ اقبال بھی تقدیر کے بارے میں یہی نقطۂ نظر رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک بھی تقدیر کا مطلب چیزوں کی عمومی صفات اور ان کی ماہیت ہے۔ دو اشخاص کا ایک ہی مخصوص زمانے میں ہونا یا کسی کا امیر یا غریب گھر میں پیدا ہو جانا یا انسان کی شکل و صورت تقدیر کے تابع ہیں۔ اپنے افعال میں انسان آزاد ہے۔ وہ دوسرے خطبے میں ارشاد فرماتے ہیں:

"دراصل تقدیر عبارت ہے اس زمانے سے جس کے امکانات کا انکشاف ابھی باقی ہے۔ یہ گویا وہ زمانہ ہے جو علت و معلول کی ترتیب سے آزاد ہے علیٰ ہذا اس ہندسی شکل سے جس کا از روئے فہم متشکل ہونا ضروری ہے۔ بہ الفاظ دیگر یہ وہ زمانہ ہے جسے ہم محسوس کرتے ہیں وہ نہیں جو ہمارے تصور میں آتا اور جس کا

ہم حساب و شمار کرتے ہیں۔ اندریں صورت اگر ہم سے سوال کیا جائے شہنشاہ ہمایوں اور شاہ طہماسپ ایرانی باہم معاصر کیوں تھے تو ہم اس کی کوئی علت پیش نہیں کریں گے ہمارے پاس اس کا کوئی جواب ہے تو یہ کہ حقیقتِ مطلقہ کی ماہیت کچھ ایسی ہے کہ اس کے لامتناہی امکانات کی تکوین میں وہ دو امکان جن کو شہنشاہ ہمایوں اور شاہ طہماسپ ایرانی سے تعبیر کیا جاتا ہے ایک ساتھ فعل میں آتے لہٰذا بہ حیثیت تقدیر زمانہ ہی ہر شئے کا جوہر ہے۔ قرآن پاک کا بھی یہی ارشاد ہے:

ہمیں نے ہر شئے پیدا کی اور ہمیں نے اس کا اندازہ مقرر کیا[۴۶]۔ لیکن کسی شئے کی تقدیر قسمت کا وہ بے رحم ہاتھ نہیں جو ایک سخت گیر آقا کی طرح خارج سے کام کر رہا ہو بلکہ یہ ہر شئے کی حدِ وسع ہے یعنی اس کے وہ امکانات جن کا حصول ممکن ہے اور جو اس کے اعماق وجود میں مضمر اور بغیر کسی خارجی دباؤ کے علی التواتر قوت سے فعل میں آجاتے ہیں لہٰذا جب اسلام کو وحدتِ نامیہ ٹھہرایا جائے تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ جتنے بھی حوادث ہیں پہلے ہی سے ڈھلے ڈھلائے حقیقتِ مطلقہ کے بطن میں کہیں پڑے ہیں اور اب ایک ایک کر کے اس طرح باہر آ رہے ہیں جیسے شیشۂ ساعت کے دانہ ہائے ریگ[۴۷]۔

ایک اور جگہ فرماتے ہیں کہ لوگوں نے تقدیر کے مفہوم کو نہیں سمجھا اس میں بڑی باریکی پائی جاتی ہے اگر انسان بدل جائے تو اس کی تقدیر بھی بدل جاتی ہے چنانچہ اگر وہ مٹی ہو تو ہوا کے سپرد ہو جاتا ہے اور اگر پتھر ہو تو شیشے پر گر کر اسے چکنا چور کر دیتا ہے۔

ارضیان نقدِ خودی در باختند
نکتۂ تقدیر را نشناختند
رمز باریکش بحرفے مضمر است
تو اگر دیگر شوی او دیگر است
خاک شو نذرِ ہوا سازد ترا[۴۸]
سنگ شو بر شیشہ انداز د ترا

علامہ اقبال کہتے ہیں کہ غلامی کی زندگی اور پستی تقدیر نہیں ہے بلکہ خود مسلمانوں کی کمزوری ہے مسلمانوں نے تقدیر کا سبق ایسا پڑھا کہ خود عمل سے فارغ ہو گئے۔

تخبر نہیں کیا ہے نام اس کا، خدا فریبی کہ خود فریبی
عمل سے فارغ ہوا مسلماں بنا کے تقدیر کا بہانہ[49]

وہ مسلمانوں کو بتاتے ہیں کہ اگر وہ کوشش کریں تو ان کی تقدیر بدل سکتی ہے کیونکہ زندہ قومیں تقدیر کی غلام نہیں ہوتیں۔ ان کی تقدیر ان کے عمل کے تابع ہوتی ہے:

نشاں یہی ہے زمانے میں زندہ قوموں کا
کہ صبح شام بدلتی ہیں ان کی تقدیریں[50]

مگر غلامی کے زمانہ میں اہل علم و دانش اپنے علم و فضل اور قوت دلائل کو حکمرانوں کی تقویت کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ وہ لوگوں کو راضی بہ رضا رہنے کی تلقین کرتے ہیں اور انہیں قسمت پر شاکر رہنا سکھاتے ہیں۔ علامہ اقبال کے نزدیک مسلمانوں کی غلامی کی ایک وجہ ان کا نظریۂ تقدیر بھی ہے۔ وہ "نفسیاتِ غلامی" کے عنوان سے کہتے ہیں:

شاعر بھی ہیں پیدا، علما بھی، حکما بھی
خالی نہیں قوموں کی غلامی کا زمانہ
مقصد ہے ان اللہ کے بندوں کا مگر ایک
ہر ایک ہے گو شرح معانی میں یگانہ
بہتر ہے کہ شیروں کو سکھا دیں رم آہو
باقی نہ رہے شیر کی شیری کا زمانہ
کرتے ہیں غلاموں کو غلامی پہ رضا مند
تاویل مسائل کو بناتے ہیں بہانہ[51]

چنانچہ علامہ اقبال مسلمانوں کو وہ نظریۂ تقدیر سکھانا چاہتے ہیں جو انہیں عمل اور جدوجہد کی طرف مائل کرے اور اس کے لیے وہ دلائل قرآنِ حکیم سے لاتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ تقدیر پرستی کا نظریہ مسلمانوں میں بہت بعد میں پیدا ہوا چنانچہ وہ اس کے خلاف فلسفیانہ اور شاعرانہ دلیلیں فراہم کرتے ہیں۔ ان کا یہ نظریہ اسلامی عقائد اور شریعت کے عین مطابق ہے۔ شاہ ولی اللہ کو خود یہ گمان گزرا تھا کہ ان کے نظریۂ عالمِ مثال سے لوگ اسباب و نتائج سے ہی بے نیاز ہو جائیں گے اور ان کا یہ عمل شریعت کے خلاف ہو گا چنانچہ وہ کہتے ہیں:

"........ اور وہ محض فکر یا خیال سے ترجیحِ افعال کی حقیقت کا ادراک نہیں

کرے گا بلکہ اس پر یہ حالت طاری ہو جائے گی کہ وہ کل عالم اور اس کی تمام حرکت اور نمو کو ایک شخص واحد کی تدبیر کا اثر اور ایک ذات واحد کے فعل کا نتیجہ سمجھے گا اور اس کی تمام حرکات و سکنات یوں نظر آئیں گی جیسے پتلیوں کا تماشہ ہوتا ہے کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ پتلیاں از خود چل پھر رہی ہیں لیکن اصل میں ان کے پیچھے پتلی والا بیٹھا ہوتا ہے جو ایک تار سے سب پتلیوں کو حرکت دیتا ہے۔ اگر سالک پہلے ہی سے توحید افعالی کا معتقد ہے تو اس شغل سے اس پر توحید افعالی کے اثرات نمایاں ہونے لگتے ہیں مثلاً اس میں توکل کی صفت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ اپنے سارے معاملات اللہ کے حوالے کر دیتا ہے۔ نیز وہ موت، زندگی، شفا اور مرض کو ان کے اسباب و عوارض میں منحصر نہیں سمجھتا بلکہ سب کچھ من عند اللہ ہی سمجھتا ہے لیکن اس توکل کے یہ معنی نہیں کہ وہ اسباب و نتائج کے سلسلہ کو ہی بالائے طاق رکھ دے۔ اسباب و نتائج کا سلسلہ تو اللہ کی سنت ہے اس پر کاربند ہونا شریعت کی طرف سے فرض ہے۔"[۵۲]

یہاں بالآخر شاہ صاحب علامہ اقبال سے متفق ہو جاتے ہیں کہ اسباب و نتائج کے سلسلہ کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے اور ان کو اپنی مرضی کے مطابق ڈھالنا چاہیئے، یہی شریعت کا منشا ہے اور یہی علامہ اقبال چاہتے ہیں۔

علامہ اقبال بعض دوسرے امور میں بھی ان سے اتفاق رکھتے ہیں۔ عدالت کا جو تصور شاہ صاحب نے پیش کیا ہے وہ علامہ اقبال کے لیے بھی قابل قبول ہے۔ ان کا مشہور شعر ہے:

سبق پھر پڑھ صداقت کا، عدالت کا، شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا[۵۳]

اس شعر میں لفظ عدالت کی اس سے بہتر تشریح نہیں ہو سکتی جو شاہ ولی اللہ دہلوی نے کی ہے:

"ان چار خصلتوں میں سے آخری خصلت عدالت کی ہے اور عدالت پر ہی دنیا میں عادلانہ نظام اور سیاسی اصول و کلیات کا دار و مدار ہے۔ عدالت کے بہت سے شعبے ہیں، ان میں سے ایک شعبہ ادب کا ہے۔ ایک آدمی اپنی حرکات و سکنات پر برابر نظر رکھتا ہے اور اس ضمن میں جو بہترین وضع ہوتی ہے اسے اختیار کرتا اور اس پر چلتا ہے اور جو بھی معاملہ اسے پیش آتا ہے اس میں وہ مناسب

ترین پیرایہ اختیار کرتا ہے اور اس کی طبیعت کا فطری طور پر اسی طرف میلان بھی ہوتا ہے۔ اس شخص میں جب یہ کیفیت بطور عادت قائم ہو جاتی ہے تو اسے ادب کہتے ہیں۔ انسان کا اپنے کاموں کی دیکھ بھال اور جمع و خرچ، خرید و فروخت اور اس طرح کے دوسرے معاملات میں عدالت کو ملحوظ رکھنا کفایت ہے۔ گھر کو ٹھیک طرح چلانا حرتیت ہے۔ شہروں لشکروں کا اچھی طرح سے انتظام کرنا سیاستِ مدنیہ ہے اور ساتھیوں میں اچھی طرح سے زندگی گزارنا، ہر شخص کا حق ادا کرنا اور ہر ایک کے ساتھ حالات کے مطابق الفت برتنا اور ان سے خوشی خوشی ملنا حسنِ معاشرت ہے۔ الغرض یہ تمام خصلتیں عدالت کے شعبے ہیں۔ ان سب کی اصل ایک اور صرف ایک ہے اور وہ یہ کہ انسان کا نفسِ ناطقہ خود اپنی فطرت کے تقاضے سے عادلانہ نظام اختیار کرے اور نہ صرف اختیار کرے بلکہ اس کے بروئے کار لانے میں کوشاں بھی ہو۔[۲۴]

اسی طرح شاہ ولی اللہ دہلوی نے سلوک کی پہلی منزل اطاعت قرار دی ہے۔ وہ اطاعت کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"عقاید کو درست کرنے کے بعد اس کے لیے (سالک کے لیے) ضروری ہے کہ وہ اسلام کے جملہ ارکان کو بجالائے گناہوں سے بچے۔ شریعت نے جن مقاصد کو ملعون قرار دیا ہے ان کا سدِ باب کرے۔ یہ راہِ طریقت کا پہلا مقام ہے اور اسی کا نام اطاعت ہے اطاعت درحقیقت تصوّف اور احسان کی اصل جڑ ہے جس کے بغیر طریقت اور سلوک کبھی درست ہو ہی نہیں سکتے"۔[۲۵]

اور علامہ اقبال اطاعت کو خودی کا مرحلۂ اوّل قرار دیتے ہیں اس کے بغیر خودی کی تربیت ہو ہی نہیں سکتی۔ وہ کہتے ہیں کہ اطاعت کا مطلب ایک آئین کے تابع ہونا ہے اور سب سے بہتر آئین قرآن ہے لہٰذا جو بھی قرآنی احکامات کی اطاعت کرے گا خودی کے پہلے مرتبہ پر فائز ہوگا

در اطاعت کوش اے غفلت شعار
می شود از جبر پیدا اختیار
ہر کہ تسخیرِ مہ و پرویں کند
خویش را زنجیریٔ آئیں کند

قطرہ ہا دریاست از آئینِ وصل
ذرہ ہا صحراست از آئینِ وصل
باطنِ ہر شے ز آئینے قوی
تو چرا غافل ز ایں ساماں روی
شکوہ سنجِ سختیٔ آئیں مشو
از حدودِ مصطفیٰؐ بیروں مرو

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں اطاعت کا یہ تصور شاہ ولی اللہ دہلوی کے تصورِ اطاعت سے ملتا جلتا ہے۔ شاہ صاحب کے افکار سے علامہ اقبال نے جابجا فائدہ اٹھایا ہے اور بعض مقامات پر ان کا حوالہ بھی دیا ہے۔ اجتہاد کے مسئلہ پر انہوں نے شاہ صاحب کے افکار کو بطور سند کے پیش کیا ہے وہ اپنے خطبے "الاجتہاد فی الاسلام" میں رقمطراز ہیں:

"شاہ ولی اللہ نے اس مسئلے میں بڑی سبق آموز بحث اٹھائی ہے۔ ہم اس کا مفاد ذیل میں پیش کریں گے۔ شاہ ولی اللہ کہتے ہیں کہ انبیاء کا عام طریقِ تعلیم تو یہی ہے کہ وہ جس قوم میں مبعوث ہوتے ہیں ان پر اسی قوم کے رسم و رواج اور عادات و فضائل کے مطابق شریعت نازل کی جاتی ہے لیکن جس نبی کے سامنے ہمہ گیر اصول ہیں اس پر نہ تو مختلف قوموں کے لیے مختلف اصول نازل کیے جائیں گے نہ یہ ممکن ہے کہ وہ ہر قوم کو اپنی اپنی ضروریات کے لیے الگ الگ اصولِ عمل متعین کرنے کی اجازت دے۔ وہ کسی ایک قوم کی تربیت کرتا اور پھر ایک عالمگیر شریعت کی تشکیل میں اس سے تمہید کا کام لیتا ہے لیکن ایسا کرنے میں اگرچہ انہیں اصولوں کو حرکت دیتا ہے جو ساری نوعِ انسانی کی حیاتِ اجتماعیہ میں کارفرما ہیں پھر بھی ہر معاملے میں اور ہر موقع پر عملاً ان کا اطلاق اپنی قوم کی مخصوص عادات کے مطابق ہی کرتا ہے لہٰذا اس طرح جو احکام وضع ہوتے ہیں (مثلاً تعزیرات) ایک لحاظ سے اسی قوم کے لیے مخصوص ہوں گے پھر چونکہ احکام مقصود بالذات نہیں اس لیے یہ بھی ضروری نہیں کہ ان کو آئندہ نسلوں کے لیے واجب ٹھہرایا جائے شاید یہی وجہ تھی کہ امام ابوحنیفہؒ نے جو اسلام کی عالمگیر نوعیت کو خوب سمجھ گئے تھے، احادیث سے اعتنا نہیں کیا۔"

شاہ ولی اللہ دہلوی نے اپنی کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں لکھا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں جو کام انہوں نے کیے وہ آنے والے زمانے میں امت کے لیے لازمی نہیں ہیں[۵۷] اور اس سلسلے میں انہوں نے رسول اکرمؐ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "میں انسان ہوں، دین کے معاملات میں جو بات کہوں اس کو اختیار کرو اور اپنی رائے سے کہوں تو بس میں انسان ہوں"۔ چنانچہ شاہ صاحب اجتہاد کو آنے والی نسلوں کے لیے بہت ضروری قرار دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اسی لیے قرآن میں بہت زیادہ سوال کرنے سے منع کیا گیا تھا کہ اس طرح بہت سی باتیں متعین ہو جائیں۔

"خداوند کریم کی اصل مرضی یہی ہے کہ نزول شرائع کے وقت اس قسم کے سوالات کم ہوا کریں اس سے وہ امور نازل ہو جایا کرتے ہیں جن میں مصلحت خاص کا حکم اور اثر غالب ہوا کرتا ہے اور اکثر اس میں آئندہ نسلوں کے لیے تنگی اور بزدلی پیش آیا کرتی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ مسائل دریافت کرنے کو برا خیال فرماتے تھے کہ مجھ کو میرے حال پر چھوڑ دو میں نے کوئی چیز تمہارے لیے باقی نہیں چھوڑی ہے تم سے اگلے لوگ زیادہ سوالات کرنے اور انبیاء پر اختلافات کی وجہ سے ہلاک ہو گئے"[۵۸]

چنانچہ اجتہاد کے اس اصول سے علامہ اقبال بھی متفق ہیں کہ احادیث کو قانون سازی میں کم سے کم استعمال کرنا چاہیے اور قرآن حکیم کو ہی قانون سازی کی بنیاد بنانا چاہیے۔ اجتہاد کے بارے میں علامہ کے نظریات جاننے کے لیے ان کا چھٹا خطبہ ملاحظہ فرمائیں۔

اسی طرح جب علامہ اقبال روح کے متعلق اپنے خطبات میں بحث کرتے ہیں تو شاہ ولی اللہ دہلوی کا حوالہ دیتے ہیں:

"بہر حال فلاسفۂ اسلام اور علمائے الٰہیات کے درمیان جو مسئلہ مختلف فیہ ہے وہ یہ کہ انسان کی بعثت ثانیہ پر کیا اس کا جسم پھر سے زندہ ہو جائے گا اس میں زیادہ تر خیال یہ ہے اور شاہ ولی اللہ دہلوی کی رائے بھی جن کی ذات پر گویا الٰہیات اسلامیہ کا خاتمہ ہو گیا یہی تھی کہ حیات بعد الموت پر ایسا کوئی مادی پیکر ناگزیر ہے جو خودی کے نئے ماحول میں اس کے مناسب حال ہو لیکن میں سمجھتا ہوں کہ ان کے نظریے کی حقیقی وجہ یہ ہے کہ جب ہم خودی کا تصور بہ حیثیت ایک فرد کے کرتے ہیں تو ضروری ہو جاتا ہے کہ اسے کسی مقام یا اختیاری پس منظر سے نسبت دیں"[۵۹]

علامہ اقبال نے شاہ صاحب کی جس رائے کی طرف اشارہ کیا ہے وہ انہیں کے الفاظ میں ملاحظہ ہو:

"مرنے کے بعد روح ہوائی کو از سرِ نو زندگی ہوتی ہے اور روح الٰہی کے فیضان سے ان امور میں جو حس مشترک کے ذریعہ سے اس میں باقی رہ گئے تھے ایک طاقتِ جدید پیدا ہوتی ہے اور عالمِ مثال یعنی اس قوت کے ذریعہ سے جو کہ مجرد اور محسوس کے مابین ہے اور افلاک میں پھیلی ہوتی ہے وہ روح ہوائی ایک نورانی یا تاریک لباس پہن لیتی ہے اور اس طرح عالم برزخ کے عجائبات نمودار ہو جاتے ہیں پھر جب صور نزوں میں روح ڈالی جائے گی ویسا ہی فیضان پھر ہوگا جیسا کہ ابتدا عالم میں ہوا تھا اور روحیں بدنوں میں ڈالی گئی تھیں اور عالمِ موالید کی بنیاد قائم کی گئی تھی تو اس وقت روح الٰہی کے فیضان سے روح ایک جسمانی لباس یا ایسا لباس جو عالمِ مثال اور جسم کے بین بین ہوگا پھر پہن لے گی۔"[۶۰]

علامہ اس بات میں ان سے متفق ہیں کہ انسان موت کے بعد بھی اپنی شخصیت کو برقرار رکھے گا البتہ وہ کہتے ہیں کہ یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ انسان مرنے کے بعد کس حالت یا کس لباس میں ہوگا۔ علامہ اقبال روح یا خودی کو ایک روشن نقطہ کہتے ہیں[۶۱] اور شاہ صاحب بھی روح کو ایک نورانی نقطہ قرار دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ وہ بچہ ہونے کی حالت میں بھی ویسی ہی رہتی ہے جیسی بڑا ہونے کی حالت میں۔[۶۲]

شاہ ولی اللہ دہلوی امام مہدی اور حضرت عیسیٰ کی دوبارہ آمد کے قائل ہیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ دجال کے شر کو حضرت عیسیٰ ختم کریں گے۔ وہ خیر کثیر میں فرماتے ہیں:

"جب اس طرح تمام زمین ظلم اور بے اعتدالیوں سے بھر جائے گی اور اس اُمت مرحومہ کے اکثر لوگ ضلالت میں مبتلا ہوں گے تو اسم مہدی اس حالت میں ان کی دستگیری فرمائے گا۔ اور وہ اسمِ پاک ایسے شخص پر تجلی فرمائے گا جس کا نام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسم گرامی کے موافق ہونے کے علاوہ اس کا حلیہ اور اخلاق بھی آپ کے موافق ہوں گے۔[۶۳] اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ مبتلائے ضلالت اُمت کو راہِ راست پر لائے گا اور وہ زمین کو عدل و انصاف کے ساتھ بھر دے گا۔ اس حالت میں دجال سے نہیں رہا جائے گا اور وہ گوشۂ عزلت سے نکل کر دعویٰ الوہیت کا کرے گا۔ زمین میں فساد پھیلاتا پھرے گا اور ہر طرح سے لوگوں کو گمراہ کرنے میں تن مصروف ہوگا۔ جب اس کی یہ دوڑ دھوپ انتہا تک پہنچ جائے گی تو اسم پاک عیسوی

اس کے مٹانے پر متوجہ ہو گا۔ اس تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام یہودیوں کے بے منزلہ محاق کے تھے [۶۳] اور دجال ان ہی شرور کا مجسم ہے۔ اسم جامع محمدی سے اس کو مزید تقویت حاصل ہو گی اور حضرت عیسیٰؑ نازل ہو کر دجال کو قتل کریں گے اور زمین پر حکومت کر کے اس جامع کا حق ادا کریں گے۔ تھوڑے عرصہ کے بعد دجال کی روح جو مجموعہ شرور کی وحدت تھی یاجوج ماجوج کی شکل میں ظہور کرے گی جس کے آثار پھر عیسیٰ علیہ السلام کی توجہ سے محو ہو جائیں گے لیکن جب عیسیٰ علیہ السلام وفات پائیں گے تو لوگ پھر برائیوں میں منہمک ہو جائیں گے۔ دجال کی روح مطروح ان میں سرایت کر جائے گی اور اس کا نتیجہ شر مستطیر ہو گا جو تمام روئے زمین پر چھا جائے گا جس کا زبان قلم سے بیان نہیں ہو سکتا اسی حالت میں قیامت کا ظہور ہو گا۔"[۶۵]

شاہ صاحب کے اس بیان پر کئی اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ اول یہ کہ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اسم جامع محمدی سے اسم جامع عیسوی زیادہ قوی ہو گا کیونکہ دجال امام مہدی سے نہیں بلکہ حضرت عیسیٰ کے ہاتھوں قتل ہو گا بلکہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ اسم محمدی، اسم عیسوی سے زیادہ قوی ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ دجال کی روح بار بار ظہور پذیر ہوتی ہے۔ اس سے ہندوؤں کے عقیدۂ تناسخ کو تقویت ملتی ہے جبکہ مسلمانوں کا عقیدہ یہ ہے کہ جو ایک بار مر جاتا ہے دوبارہ اس دنیا میں نہیں آتا۔ تیسرے یہ کہ شاہ ولی اللہ کے بیان سے نعوذ باللہ یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ دجال اسم جامع محمدی اور اسم عیسیٰ سے زیادہ جاندار اور سخت ہے کیونکہ حضرت عیسیٰؑ کی وفات کے بعد دوبارہ لوگوں کی روح میں سرائت کر جاتا ہے اور برائی کو پھیلا دیتا ہے جبکہ حضرت عیسیٰ ایسا نہیں کر سکتے۔ چوتھے یہ کہ حضرت عیسیٰ اور امام مہدی کا ظہور تو برائیوں کے خاتمہ کے لیے قیامت کے قریب فرض کیا گیا ہے۔ اگر ان کی وفات کے بعد دوبارہ برائیوں کو ہی عروج حاصل ہونا ہو تو ان کی دوبارہ آمد کا کیا فائدہ ہے؟

علامہ اقبال بھی ابن خلدون کی طرح امام مہدی اور حضرت عیسیٰ کی آمد کے قائل نہیں ہیں۔[۶۶] وہ ضیاء الدین برنی کو ۱۸ اگست ۱۹۱۶ء کے خط میں لکھتے ہیں:

> "مہدی اور مسیح کے متعلق جو احادیث ہیں ان پر علامہ ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں مفصل بحث کی ہے۔ ان کی رائے میں یہ تمام احادیث کمزور ہیں جہاں تک اصول فن تنقید احادیث کا تعلق ہے میں بھی ان کا ہمنوا ہوں۔"[۶۷]

علامہ اقبال کہتے ہیں کہ یہ مجوسیوں کا اثر ہے کہ وہی آنے والے کی امید اور توقع میں زندہ رہتے

ہیں۔ اقبال اس نظریہ کی مخالفت اس لیے بھی کرتے ہیں کہ اس سے بے عملی کا رجحان پیدا ہوتا ہے اور نفسیاتی اعتبار سے بھی قوم کے لیے مضر ہے۔ اسی عقیدے کی وجہ سے اشپنگلر نے کہا:

"تعلیماتِ نبوی کا لُبِ لباب مجوسی ہی تو ہے"[۶۸]

علامہ اقبال نے نہ صرف یہ کہ اس کے اس نظریہ کی تردید کی بلکہ خاتمیت کا مفہوم بھی واضح کیا۔

"یہاں جو بات یاد رکھنے کے قابل ہے وہ یہ ہے کہ مجوسی بہرحال خدایانِ باطل کے وجود کا قائل تھا۔ یہ دوسری بات ہے کہ اسے ان عبادات سے انکار تھا لیکن اسلام نے تو خدایانِ باطل کا وجود ہی تسلیم نہیں کیا۔ نہ اشپنگلر یہ سمجھا نہ اسلام کے اصول خاتمیت کی تہذیبی قدر و قیمت اس پر واضح ہو سکی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ امید اور توقع مجوسی تہذیب و ثقافت کی ایک مستقل روش ہے، یعنی زرتشت کے نازائیدہ بیٹوں کے ظہور کا مسلسل انتظار خواہ کوئی مسیح ہو یا انجیل چہارم کا فارقلیط لیکن جو طالب علم یہ سمجھنا چاہتا ہے کہ اسلام کے اصول خاتمیت کے معنی تہذیب و ثقافت کے لیے کیا ہیں تو اس کو چاہیئے کہ اس سمت کا رُخ کرے جس کی طرف ہم اشارہ کر آئے ہیں، اس لیے کہ یہ اصول مسلسل انتظار کی اس مجوسی روش کے خلاف جس سے تاریخ کا ایک غلط نظریہ قائم ہو جاتا ہے، ایک نفسیاتی روک بھی ہے۔ دراصل ابن خلدون نے تاریخ کا جو نظریہ قائم کیا وہ اس کی حقیقی روح کو خوب سمجھ گیا تھا اور یہی وجہ ہے کہ اس نے اسی نوع کے ایک اسلامی عقیدے کی تنقید سے جس نے مسلمانوں میں گویا مجوسی خیالات کے زیر اثر سر اٹھایا تھا، ہمیشہ کے لیے ثابت کر دیا کہ اور نہیں تو کم از کم ان نتائج ہی کے اعتبار سے جو بلحاظ نفسیات اس سے مترتب ہوتے ہیں، اسلام میں اس کی کوئی جگہ نہیں"[۶۹]

شاہ ولی اللہ دہلوی امام ابوالحسن اشعری کے طریقہ کو پسند فرماتے ہیں اور تفصیل سے بتاتے ہیں کہ ان کے بنیادی عقاید درست ہیں۔ ان کی رائے میں امام ابوالحسن اشعری کا مذہب صحابہؓ کے مذہب کے موافق ہے اور اسی کا تسلسل ہے"[۷۰]

علامہ اقبال نے اشاعرہ کا ذکر زمان و مکان کی بحث میں کیا ہے مگر ان کے نظریہ سے اتفاق نہیں کیا وہ فرماتے ہیں:

"لیکن ابن حزم نے اشاعرہ کے ہاں معجزات کا وجود تسلیم نہیں کیا اور جدید ریاضیات کو بھی اس سے اتفاق ہے لہذا اشاعرہ کے استدلال سے از روئے منطق زینو کے مغالطات کا کوئی جواب ممکن نہیں۔"[41]

شاہ صاحب آئمۂ اربعہ میں سے سب سے زیادہ امام شافعیؒ کو پسند کرتے ہیں انکے نزدیک:

"مذاہب اربعہ میں اقرب الی السنتہ امام شافعی کا مذہب ہے بشرطیکہ اس کی تنقیح اور تمحیص کی جائے۔ امام ممدوح کی عقابی نظر علل و اسباب کی حقیقت تک فوراً پہنچ جاتی ہے۔"[42]

مگر علامہ اقبال نے چاروں اماموں سے فائدہ اٹھایا ہے اور بعض مقامات پر ایک کی رائے کو دوسرے پر ترجیح دی ہے۔ قیاس کے معاملے میں وہ امام ابوحنیفہ کے مقابلے میں امام شافعی کی رائے کو درست سمجھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں "امام مالک اور امام شافعی نے بطور ایک ماخذ قانون امام ابوحنیفہ کے اصول قیاس کی تنقید جس بالغ نظری سے کی ہے وہ اس آریائی رجحان کے خلاف ایک بڑی مؤثر سامی روک تھی جس نے ہمیشہ مجرد کو محسوس پر ترجیح دی مگر اجتہاد کے معاملہ میں مجموعی طور پر امام ابوحنیفہ کے طریقہ کو پسند کرتے ہیں۔ ہم نے اس کا جائزہ ایک الگ مضمون میں لیا ہے اس لیے یہاں تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔

شاہ ولی اللہ دہلوی کا عشق و عقل کا تصور بھی علامہ اقبال کے نظریات کے بہت قریب ہے فرق صرف یہ ہے کہ علامہ اقبال جسے عشق کہتے ہیں شاہ صاحب اسے ذوق کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ایک اور فرق یہ ہے کہ شاہ صاحب کے ہاں عقل اور عشق کی باقاعدہ لڑائی نہیں ہوتی البتہ وہ بھی ذوق یا عشق کو عقل پر ترجیح دیتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

"معلوم ہونا چاہیے کہ جس طرح جوارح کے اعمال ظاہر اور روشن و محسوس ہوتے ہیں اور احوال نفس و قلب اور روح و سر مخفی اور پوشیدہ ہوتے ہیں۔ ایک عالم شہادت سے اور دوسرا عالم غیب سے تعلق رکھتا ہے۔ اس تبیان سے جو کچھ ان لطائف پر گزرتا ہے ظاہر اور روشن ہوتا ہے اور جو کچھ ان لطائف خفیہ پر گزرتا ہے وہ مخفی اور مستور ہوتا ہے۔ عقل و وجدان سے اس کو محسوس نہیں کیا جا سکتا اُن کا حاسہ اور ہی ہے جو انتہائی لطیف اور نازک ہے اور اس کو صوفیہ کی اصطلاح میں ذوق کہتے ہیں۔"[43]

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

"بعض افراد کے لیے ایک دوسری حالت بھی ظاہر ہوتی ہے ایسی کہ عقل اس کے ادراک سے قاصر ہوتی ہے بایں معنی کہ عقل کے لیے ایک خاص حد تک وسعت ہے کہ اس وسعت تک وہ عقل آمدورفت کرتی ہے اور اسی دائرہ میں ہاتھ پاؤں مارتی ہے اور اس کے آگے عقل کے لیے گزر نہیں اور نہ وہاں کی کچھ خبر رکھتی ہے۔"[۵]

شاہ صاحب کی یہ عبارت پڑھ کر علامہ اقبال کے یہ اشعار یاد آجاتے ہیں۔ ایسا محسوس ہونے لگتا ہے کہ علامہ نے یہ شعر کہتے ہوئے شاہ صاحب کے ہی خیالات کی ترجمانی کی ہے:

خرد سے راہرو روشن بصر ہے
خرد کیا ہے چراغِ راہگذر ہے
درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا
چراغِ رہگذر کو کیا خبر ہے[۶]

ترے سینے میں دم ہے دل نہیں ہے
ترا دم گرمیٔ محفل نہیں ہے
گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نور
چراغِ راہ ہے منزل نہیں ہے[۷]

عقل چونکہ محدود ہے اسی لیے علامہ اقبال نے اسے خیر باد کہا اور عشق کا دامن پکڑ لیا۔

عطا اسلاف کا جذبِ دروں کر
شریکِ زمرۂ لایحزنون کر
خرد کی گتھیاں سلجھا چکا میں
مرے مولا مجھے صاحبِ جنوں کر[۸]

اور شاہ صاحب بھی عقل کو چھوڑ کر ذوق کی مدد سے پرواز کرتے ہیں۔

گزشتہ صفحات کے مطالعہ سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ علامہ اقبال نے شاہ ولی اللہ دہلوی کے افکار سے استفادہ کیا ہے مگر انہوں نے آنکھیں بند کرکے اُن کے نظریات کو قبول نہیں کیا بلکہ تنقید کی آنکھ سے اُن کا جائزہ لیا ہے اور جن باتوں کو اپنے فلسفۂ خودی کے حق میں پایا ہے انہیں لے

لیا ہے اور جو اُن کے نقطۂ نظر کے خلاف تھیں اُنہیں رد کر دیا ہے۔ اُنہوں نے استفادہ کرتے ہوئے بھی شاہ صاحب کے نظریات کی نقل نہیں کی ہے بلکہ اِن کی روح کو پیشِ نظر رکھا ہے۔ نقل اور تقلید کو وہ پسند نہیں کرتے۔ علامہ اقبال کا یہ رویّہ تقریباً تمام مفکرین کے ساتھ ایک سا ہے یہی وجہ ہے کہ انہوں نے ان کے نظریات کا مطالعہ کرنے کے بعد اپنا ایک ایسا نظریہ پیش کیا ہے جو قرآنی تعلیمات کے خلاف نہیں ہے نیز عہدِ حاضر کے تقاضوں کو بھی پورا کرتا ہے۔

حواشی

۱۔ ان کا نام قطب الدین تھا مگر ولی اللہ کے نام سے مشہور ہوئے۔ والد کا نام شیخ ابوالفیض عبدالرحیم تھا۔ باپ کی طرف سے سلسلۂ نسب حضرت عمرؓ اور ماں کی طرف سے امام موسیٰ کاظم رضا سے جاملتا ہے۔ آپ کی پیدائش کی بشارت قطب الدین بختیار کاکیؒ نے دی تھی اور کہا تھا کہ نام قطب الدین احمد رکھنا مگر آپ کے والد نے ان کا نام ولی اللہ رکھ دیا۔ لیکن جب بعد میں بشارت یاد آئی تو قطب الدین کے نام سے موسوم کر دیا۔ اللہ کی قدرت کہ شہرت ولی اللہ کو ہی ہوئی۔ شاہ ولی اللہ دہلی میں ۴ شوال ۱۱۱۴ھ مطابق ۲۱ فروری ۱۷۰۳ء کو پیدا ہوئے۔ پندرہ برس کی عمر تک علوم متداول کی تعلیم مکمل کر چکے تھے۔ سترہ برس کی عمر میں والد کی وفات کے بعد درس و تدریس میں مصروف ہو گئے۔ ۱۱۴۳ھ (۳۱۔۱۷۳۰ء) میں مدینہ شریف چلے گئے اور ابوطاہر ہمدانی سے علم حدیث حاصل کیا۔ حج کرنے کے بعد ۱۱۴۵ھ (۳۳۔۱۷۳۲ء) میں واپس ہندوستان آئے۔ ۱۱۷۶ھ (۶۳۔۱۷۶۲ء) میں فوت ہوئے۔ ان کی قبر پرانی دلی میں شاہ جہاں آباد کے جنوب میں ہے۔ انہوں نے ہی سب سے پہلے قرآن کا ترجمہ فارسی زبان میں کیا تاکہ عام لوگ اسے سمجھ سکیں۔ ان کی کئی تصانیف ہیں جن میں انہوں نے دین کے مسائل کو فلسفیانہ انداز سے سلجھایا ہے۔

۲۔ خطوطِ اقبال، مرتبہ رفیع الدین ہاشمی ناشر مکتبۂ خیابانِ ادب لاہور ۱۹۷۶ء ص ۹۴۔۱۹۳

۳۔ اقبال نامہ از شیخ عطاء اللہ حصۂ اوّل ص ۶۳۔۱۶۲۔ ناشر شیخ محمد اشرف تاجر کتب لاہور

۴۔ ایضاً۔ ص ۱۹۸

۵۔ ایضاً۔ ص ۱۸۸

۶۔ اقبال نامہ حصہ دوم از شیخ عطاء اللہ۔ ناشر شیخ محمد اشرف تاجر کتب لاہور ۱۹۵۱ء ص ۲۴۱

خیر کثیر بھی شاہ صاحب کی تصنیف ہے۔

۷۔ روحِ مکاتیبِ اقبال۔ مرتبہ محمد عبداللہ قریشی، ناشر اقبال اکادمی لاہور ۱۹۷۷ء ص ۶۹۹

۸۔ ایضاً۔ ص ۱۵۶

۹۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ۔ ترجمہ سید نذیر نیازی۔ ناشر بزمِ اقبال لاہور ۱۹۵۸ء ص ۱۴۵

۱۰۔ اس کا اردو میں ترجمہ مولانا محمد حنیف ندوی نے کیا ہے اور اسے ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ لاہور نے ۱۹۶۵ء میں شائع کیا۔ یہی ترجمہ ہمارے پیشِ نظر ہے۔

۱۱۔ شاہ ولی اللہ اور اُن کا فلسفہ از عبیداللہ سندھی۔ ترجمہ محمد سرور۔ ناشر سندھ ساگر اکیڈمی لاہور ۱۹۶۴ء۔ ص ۲۰

۱۲۔ مکتوبِ مدنی۔ ص ۶

۱۳۔ ایضاً۔ ص ۲۴

۱۴۔ ایضاً۔ ص ۳۱

۱۵۔ ایضاً۔ ص ۳۱

۱۶۔ ایضاً۔ ص ۱۵

۱۷۔ حضرت مجدد کا نظریۂ توحید از ڈاکٹر برہان احمد فاروقی ناشر مقبول اکیڈمی لاہور ۱۹۴۰ء ص ۱۴۲

۱۸۔ ایضاً۔ ص ۸

۱۹۔ ایضاً۔ ص ۱۰

۲۰۔ ہمعات از شاہ ولی اللہ دہلوی ترجمہ محمد سرور۔ ص ۳۶۔ ۱۳۵

۲۱۔ ایضاً۔ ص ۱۴۱۔ ۱۴۰

۲۲۔ ایضاً۔ ص ۸۸

۲۳۔ ایضاً۔ ص ۱۴۶

۲۴۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ۔ ترجمہ سید نذیر نیازی ناشر بزمِ اقبال لاہور ۱۹۵۸ء ص ۱۸۷
سورہ النجم کی آیت کا ترجمہ شاہ عبدالقادر نے یوں کیا ہے۔ "بہکی نہیں نگاہ اور حد سے نہیں بڑھی" یہ اُس وقت کا ذکر ہے جب رسولِ اکرمؐ معراج کے وقت اللہ سے اتنے قریب ہوئے کہ دو کمان یا اس سے بھی کم کا فاصلہ رہ گیا (۵۳ : ۹)

۲۵۔ خیر کثیر۔ از حجۃ الاسلام حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، ترجمہ مولانا عبدالرحیم صاحب ناشر ابناء مولوی محمد بن غلام رسول سورتی، تاجرانِ کتب بمبئی نمبر ۳۔ ص ۴

۲۶۔ ایضاً۔ ص ۱۲۵

۲۷۔ تفصیل راقم کے مضمون اقبال اور ابنِ عربی میں دی گئی ہے۔

۲۸۔ کلیاتِ اقبال اُردو۔ ناشر شیخ غلام علی اینڈ سنز۔ لاہور۔ ص ۲۸۔۱۲۷

۲۹۔ ایضاً۔ ص ۲۶۔۱۲۵

۳۰۔ کلیاتِ اقبال فارسی۔ ناشر شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ۱۹۸۱ء۔ ص ۱۰۰۳

۳۱۔ سطعات از شاہ ولی اللہ دہلوی (سطعہ نمبر ۲۹) ترجمہ سید محمد متین ہاشمی۔ ص ۱۴۴۔ ناشر ادارہ ثقافتِ اسلامیہ۔ لاہور۔ بار اوّل ۱۹۷۶ء

۳۲۔ سطعہ اول۔ از شاہ ولی اللہ دہلوی۔ ترجمہ محمد متین ہاشمی۔ سطعات۔ ص ۵

۳۳۔ سطعات (سطعہ دوم) از شاہ ولی اللہ دہلوی ترجمہ محمد متین ہاشمی۔ ص ۶۳

۳۴۔ ہمعات از شاہ ولی اللہ دہلوی ترجمہ محمد سرور۔ ص ۱۳۹

۳۵۔ ایضاً۔ ص ۸۷۔۸۶

۳۶۔ ایضاً۔ ص ۱۱۹

۳۷۔ حجۃ اللہ البالغہ از شاہ ولی اللہ دہلوی۔ ترجمہ مولوی خلیل احمد صاحب۔ ناشر کتب خانہ اسلامی پنجاب بار دوم۔ ص ۱۸

۳۸۔ حجۃ اللہ البالغہ از شاہ ولی اللہ ترجمہ مولوی خلیل احمد۔ ص ۳۳

۳۹۔ خطیرۃ القدس کو شخصِ اکبر کا دماغ کہہ سکتے ہیں۔ یہ ملأ اعلیٰ ہی کے ایک بلند مقام کا نام ہے اور ملأ اعلیٰ عالمِ مثال میں ایک ایسی جگہ ہے جہاں کاملین رہتے ہیں۔ خطیرۃ القدس کو رفیقِ اعلیٰ بھی کہتے ہیں۔

۴۰۔ سطعات از شاہ ولی اللہ دہلوی ترجمہ محمد متین ہاشمی (سطعہ نمبر ۳۲) ص ۱۵۱

۴۱۔ تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ۔ ترجمہ سید نذیر نیازی۔ ناشر بزمِ اقبال لاہور ۱۹۸۳ء ص ۱۶۸۔۱۶۷

۴۲۔ کلیاتِ اقبال ناشر شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور۔ ص ۶۴۷

۴۳۔ کلیاتِ اقبال۔ ناشر شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور۔ ص ۸۰۴

۴۴۔ ایضاً۔ ص ۴۳۱

۴۵۔ سطعات از شاہ ولی اللہ دہلوی۔ ترجمہ سید محمد متین ہاشمی۔ ناشر ادارہ ثقافتِ اسلامیہ لاہور ۱۹۷۶ء۔ ص ۱۰۴ (سطعہ نمبر ۱۵)

۴۶۔ ۵۵ : ۵۰

۴۷۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ترجمہ سید نذیر نیازی ۔ بزم اقبال لاہور ۱۹۸۳ء ص ۷۷۔۷۶
۴۸۔ کلیاتِ اقبال فارسی ۔ ناشر شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ۔ ص ۶۹۵
۴۹۔ کلیاتِ اقبال اردو ۔ ناشر شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ۔ ص ۶۸۷
۵۰۔ ایضاً ۔ ص ۶۸۴
۵۱۔ ایضاً ۔ ص ۶۰۳۔۶۰۲
۵۲۔ ہمعات از شاہ ولی اللہ دہلوی ۔ ترجمہ محمد سرور ۔ ص ۸۷۔۸۹
۵۳۔ کلیاتِ اقبال اردو ۔ ص ۲۷
۵۴۔ ہمعات از شاہ ولی اللہ دہلوی ۔ ترجمہ محمد سرور ۔ ناشر سندھ ساگر اکیڈمی لاہور، ۱۹۵۰ء ص ۱۷
۵۵۔ ایضاً ۔ ص ۵۵
۵۶۔ تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ ترجمہ سید نذیر نیازی ۔ ناشر بزم اقبال لاہور ۱۹۵۸ء ص ۲۶۵
۵۷۔ حجۃ اللہ البالغہ ۔ از شاہ ولی اللہ دہلوی ۔ ص ۲۰۰
۵۸۔ ایضاً ۔ ص ۱۴۱
۵۹۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ۔ سید نذیر نیازی ۔ ص ۱۸۴
۶۰۔ حجۃ اللہ البالغہ از شاہ ولی اللہ دہلوی ۔ ترجمہ مولوی خلیل احمد ۔ ص ۲۸
۶۱۔ دیباچہ اسرار خودی بحوالہ روزگار فقیر ۔ جلد دوم ۔ از فقیر وحید الدین بار دوم ۱۹۶۵ء ص ۴۴
۶۲۔ حجۃ اللہ البالغہ از شاہ ولی اللہ دہلوی ۔ ترجمہ مولوی خلیل احمد ۔ ص ۲۷
۶۳۔ امام مہدی مراد ہیں
۶۴۔ محاق چاند کی اس حالت کا نام ہے جبکہ اس کی روشنی نور آفتاب میں محو ہو جاتی ہے یہ حالت ۲۷، ۲۸ قمری تاریخ کو پیش آتی ہے۔
۶۵۔ خیر کثیر (ص ۵۰۔۲۴۹) از شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ترجمہ مولانا عبد الرحیم
۶۶۔ اقبال اور ابن خلدون ۔ مطبوعہ اقبال ریویو ۔ جنوری ۱۹۸۴ء
۶۷۔ انوار اقبال ۔ مرتبہ بشیر احمد ڈار ۔ اقبال اکیڈمی ۔ لاہور ۱۹۷۷ء (ص ۱۴۴)
۶۸۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ترجمہ سید نذیر نیازی ۔ بزم اقبال لاہور ۱۹۸۳ء ص ۲۲
۶۹۔ ایضاً ۔ ص ۲۲۲۔۲۲۱
۷۰۔ خیر کثیر ۔ از شاہ ولی اللہ دہلوی ترجمہ مولانا عبد الرحیم ۔ ص ۷۰

۷۱۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ۔ ص ۵۵۔۵۴

۷۲۔ خیرِ کثیر۔ ص ۷۴۔۲۷۳

۷۳۔ جسم مراد ہے

۷۴۔ الطاف القدس فی معرفت لطائف النفس از حکیم الامت امام ولی اللہ دہلوی۔ ترجمہ عبدالحمید سورتی ناشر ادارہ نشر و اشاعت مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ ۱۹۶۴ء۔ ص ۱۳۲

۷۵۔ ایضاً۔ ص ۱۲۵

۷۶۔ کلیاتِ اقبال اُردو ناشر شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور۔ ص ۳۷۵

۷۷۔ ایضاً۔ ص ۳۷۶

۷۸۔ ایضاً۔ ص ۳۷۹

مولانا صلاح الدّین احمد اور اقبالیات

ڈاکٹر انور سدید

"اقبال کی تعلیمات کی بُنیاد تہذیب و تربیتِ انسانی کا اسلامی تصوّر ہے مگر یہ اس کی وسیع تر بُنیاد ہے۔ اس پر اقبال کے فکر نے ایک بے مثال عمارت تعمیر کی جس کی رفعت آج اقصائے عالم کی تعمیرات پر خندہ زن ہے۔"

(مولانا صلاح الدین احمد)

مولانا صلاح الدین احمد کی ادبی زندگی میں علامہ اقبالؒ اور فکرِ اقبال کو ایک اہم موضوع کی حیثیت حاصل رہی ہے۔ اقبالؒ ان کے لئے محض ایک شاعر نہیں تھے بلکہ وہ مسلمان قوم کے راہنما، مستقبل شناس اور پیغمبرِ فکر و نظر بھی تھے اور مولانا صلاح الدین احمد نے ان کا محض مطالعہ ہی نہیں کیا بلکہ ان سے فیضان بھی حاصل کیا۔ مولانا نے مذہب، سیاست اور ثقافت کے موضوعات کو جب کبھی زدِ قلم میں لیا تو ان موضوعات کو فکرِ اقبالؒ کی روشنی میں گرہ کشا کرنے کی طرح ڈالی اور پاکستانی قوم کو خطاب کیا تو قلوبِ مردہ کو اعجازِ اقبال سے دوبارہ زندہ کرنے کی کوشش کی؛ چنانچہ انہوں نے اس ایقان کا اظہار کیا ہے کہ:

"اسلامیانِ ہند کے لئے علامہ کا کلام عین وہی حیثیت رکھتا ہے جو ایک گم کردہ راہ قوم کے ہادی کے پیام کو ہمیشہ سے حاصل رہی ہے[۱] ------ اساتذۂ سلف نے جس شاعری کو پیغمبری قرار دیا تھا۔ ہماری صدی اور ہمارے ملک میں اگر اس کا اطلاق کسی شاعری پر ہوتا ہے تو وہ لاریب حکیم الامّت علامہ اقبالؒ کی شاعری ہے، اور اقبالؒ کی شاعری کا پیغامی عنصر ہی اس کی روح ہے۔"[۲]

ڈاکٹر سیّد عبداللہ نے لکھا ہے کہ:

"ادب کی طرح اقبالیات کا موضوع بھی ان مولانا صلاح الدین احمد کا محبوب و مرغوب مضمونِ مطالعہ تھا ------ اور یہ راز کھلتا ہے کہ صلاح الدین احمد کا مطالعۂ اقبال کتنا وسیع اور غائر تھا، وہ کس طرح کلامِ اقبالؒ کی باریکیوں کی معرفت رکھتے تھے اور انہیں اس امر پر پوری قدرت حاصل تھی کہ کسی مسئلۂ خاص پر اقبالؒ کے پورے کلام سے استشہاد کر سکیں۔"[۳]

چنانچہ اقبالیات کے سلسلے میں مولانا صلاح الدین احمد کے مطالعے کی اس خاص جہت کی طرف اشارہ ضروری ہے کہ انہوں نے حیاتِ اقبال کی گم شدہ کڑیوں کو دریافت کرنے یا ملفوظاتِ اقبال جمع کرنے یا اقبال سے اپنی ملاقاتوں کو بازیافت کرنے کی کوشش کبھی نہیں کی۔ انہوں نے محفلِ اقبال میں بیٹھنے اور اس سے اپنی نیازمندی کے استشہاد کی ضرورت بھی محسوس نہیں کی۔ ان کے مطالعے کا بنیادی اور شاید اہم ترین موضوع وہ تصورات تھے۔ جن سے اقبال حکیم الامت کے درجے کو پہنچے اور جن کی توضیح و تعبیر، تشریح و تفہیم کا فریضہ آنے والے ادوار نے اپنے ذمے لے لیا تھا۔ چنانچہ مولانا صلاح الدین احمد کی حیثیت اقبال کے حیات شناس کی نہیں، بلکہ وہ ایک ایسے رمز شناس تھے جنہوں نے نہ صرف عہدِ اقبال کا مطالعہ کیا تھا، بلکہ اپنی زندگی کے اوّلیں ۴۵ سال بھی اُس عہد ہی میں بسر کئے تھے اور ان قومی تحریکوں میں بھی حصہ لیا تھا جن کی جہت سازی میں الطاف حسین حالی، محمد علی جوہر، شبلی نعمانی، ظفر علی خان اور اقبال شریک رہ چکے تھے۔ انہوں نے اُس اقبال سے زیادہ موانست پیدا کی، جو ایک دانائے راز ایک مفکر اور ایک عارف کا مقدر لے کر آئے تھے اور اپنی خلوت نشینی اور عافیت پسندی کے باوجود عشق، فقر اور ایمان کی تعبیر نو سے انسانیت کو اُلوہیت کے قریب لانے میں کوشاں تھے۔ مولانا صلاح الدین احمد نے اقبال کے ایک اہم تصور کو مملکت کی صورت میں مجسم ہوتے بھی دیکھا تھا اور اس سیاسی کشمکش کا مطالعہ بھی کیا تھا جو اس مملکت کو ظہور میں لانے کے لئے برصغیر کی بساطِ سیاست پر عمل میں لائی جا رہی تھی اور جس کی قیادت قوم نے حضرت قائد اعظم کو تفویض کر رکھی تھی۔ مولانا صلاح الدین احمد نے اپنی زندگی کے آخری پچیس سال پاکستان کی آزاد فضا میں گزارے، لیکن اس حقیقت سے بھی انکار ممکن نہیں کہ ہر سال جب یوم اقبال کے جلسوں سے ان کی آواز اُبھرتی تو وہ بھرائی ہُوئی ہوتی اور وہ بادیدۂ نم کہتے کہ

> "معاشرت میں آزادہ روی، بلند فطری، جفاکوشی اور اکلِ حلال کے جو بلند تصوّراتِ اقبال نے اپنے الہامی کلام کے آخری دور میں اپنی قوم کو عطا کئے، قوم نے ان کی یہ قدر کی کہ اس کی مثالی مملکت پر اقتدار پاتے ہی انہیں پارہ پارہ کر دیا ۔۔۔۔۔[۴]
>
> آج اگر کسی معجزے سے اقبال زندہ ہو جائے تو کرگسوں کی اس قوم کو ہرگز نہ پہچان سکے گا جو غیر کے مال متروکہ پر تصرف کے لئے ہر وقت آپس کی چھینا جھپٹی میں مبتلا ہے اور جو ادنیٰ اسباب دنیا کو معبود بنا کر مذلت و مسکنت کی پستیوں میں گرتی چلی جا رہی ہے اور پھر اپنے آپ کو بڑے ذوق و شوق سے مومن بھی کہلواتی ہے"[۵]

وہ قوم ۔۔۔ سے سوال کرتے کہ

"آج ہم میں سے کتنے لوگ ہیں جو حصول رزق میں شاہین کی بجائے کرگس کو اپنا رہنما نہیں بناتے ہ کتنے ہیں جو جاگیرات و وظائف کے حصول اور جائیداد متروکہ کی تحصیل میں اپنی زندگی کی کامرانیاں تلاش نہیں کرتے اور کتنے ہیں جو فقر، محبت، ایمان، غیرت اور جفاکشی کے مسلک پر مہذب گداگری اور مفت خوری کی زندگی کو ترجیح نہیں دیتے؟ اور یہیں تک بس نہیں، آج قومی پیمانے پر بھی غیروں کی بے تحاشا امداد لیئے جاتے ہیں اور ہمارے چہروں پر حیا کی ہلکی سی سرخی بھی نہیں آتی۔ کیونکہ وہ مردِ قلندر ہم میں سے بہت جلد اُٹھ گیا۔ جس نے جاتے جاتے کہہ دیا تھا ؎

خریدیں نہ ہم جس کو اپنے لہو سے
مسلماں کو ہے ننگ وہ پادشاہی"

مولانا صلاح الدین احمد کے مطالعۂ اقبال کا ایک یہ پہلو بھی اہم ہے کہ جب قوم فقر کشی کے عمل میں مبتلا ہو کر مادی بوجھ کے نیچے دب کر رہنے لگی تو انہوں نے تصوراتِ اقبال کی تازگی اور توانائی سے قوم کو بھولا ہُوا سبق یاد دلانے اور اسے گم شدہ صراطِ مستقیم دوبارہ اختیار کی ترغیب دی اور لاہور جیسے شہرِ بے مثال سے اعلائے کلمۃ الاقبال کیا۔ مولانا صلاح الدین احمد اپنی ذاتی حیثیت میں ہمیں ایک قومی مصلح نظر آتے ہیں، لیکن اس حیثیت میں بھی ان کے مرشد اقبال ہی ہیں اور مولانا نے اپنی ذات کو نمایاں کئے بغیر اپنے مرشد ہی کا پیغام قوم تک پہنچانے کی سعی کی اور کلامِ اقبال کی ان معنوی خوبیوں کو آشکار کیا ہے جنہیں بار بار نشر کرنا وہ اپنا فرض تصوّر کرتے تھے۔

تصوراتِ اقبال میں سے مولانا صلاح الدین احمد نے مردِ مومن یا انسانِ کامل، نظریۂ خودی، تصوّرِ فقر، تصور معاشرت و معیشت، تصوّرِ شاہین، تصوّرِ عشق کو اساسی اہمیت دی ہے اور بقول ڈاکٹر سید عبداللہ یہ سب موضوعات ایسے ہیں۔ جن پر صلاح الدین احمد کے علاوہ دوسرے درجنوں مصنفوں اور مضمون نگاروں نے قلم اٹھایا ہے اور بحثیں کی ہیں۔ لیکن مولانا صلاح الدین احمد کی خوبی یہ ہے کہ انہوں نے ان موضوعات کو خالصۃً ایک پاکستانی مدبر کی حیثیت میں قبول کیا اور ایک محبِّ وطن نقاد کی صورت میں ان کی معنوی تعبیریں پیش کیں۔ ان کی انفرادیت یہ ہے کہ انہوں نے ہر موضوع کو ملّی زندگی اور قومی تحریکوں کے مناظر میں پرکھنے کی کوشش کی اور نہ صرف موضوع کی لطافتیں آشکار کیں بلکہ اس حقیقت کو بھی واضح کر دیا کہ اقبال کے آخری دور کی الہامی شاعری میں ان کا روئے سخن تمام تر اس قوم کی طرف تھا، جس کے وطن کے جغرافیائی خدوخال ۱۹۳۸ء تک غیر منقش تھے، لیکن جس کی تشکیل کو اقبال نے اپنی

روحانی آنکھ سے دیکھ لیا تھا۔ چنانچہ مولانا صلاح الدین احمد نے مطالعاتِ اقبال سے اقبال کے تصوّرات کی توضیح ہی نہیں کی بلکہ قوم کو حقیقی اقبال سے روشناس کرایا ہے۔ ان کے مطالعات کا مناظر قومی بھی ہے اور بین الاقوامی بھی، لیکن ان کا مرکزِ توجہ پاکستانی قوم ہے۔ جس کی زبوں حالی کا مرثیہ الطاف حسین حالی نے سقوطِ دہلی کے بعد لکھا تھا اور اب مولانا صلاح الدین احمد اس قوم کو آزادی کے بعد مادے کے اس ملبے سے نکالنے کی کوشش میں مصروف تھے جو قوم نے آزادی کے بعد اپنے اوپر ڈال لیا تھا، حصولِ مقصد کے لئے افکارِ اقبال کی تبلیغ مولانا نے دل کشا انداز میں کی اور کلامِ اقبال سے ایک کار آمد نسخے کا کام لیا۔

مولانا صلاح الدین احمد کے اقبالیاتی مطالعے میں سب سے پہلے اس بات کا ذکر ضروری ہے کہ انہوں نے اقبال کو صرف شاعر کے طور پر قبول نہیں کیا، بلکہ انہوں نے اقبال کو ایک مفکر اور ایک قومی راہنما کی حیثیت دی اور انہیں دانائے راز کے طور پر قبول کیا۔ "اقبال کو تہذیبی اور سیاسی عوامل کی ایک معجزانہ مخلوق" شمار کیا جاتا ہے۔ ڈاکٹر سیّد عبداللہ نے لکھا ہے کہ:

"غالب کو ان کے گرد و پیش نے غالب بنایا تھا اور اقبال کو ان کے سیاسی ماحول نے اقبال مند کیا"۔ [۲۰]

ایک دانائے راز کی حیثیت میں مولانا صلاح الدین احمد نے اقبال کی سیاسی ماحول میں پروان چڑھنے والی اقبال مندی کو اہمیت نہیں دی، بلکہ ان کے فکرِ بلیغ کے معرکہ آرا عروج کا راز ان کی خلوت نشینی میں تلاش کیا اور انہیں ایک ایسے ناظر کی حیثیت دی جو خود شریکِ دغا نہیں ہوتا لیکن ایک بلند ٹیلے پر بیٹھا سارے کارزار کا نقشہ دیکھتا رہتا ہے۔ ہمارے کارزارِ حیات کا غائر مطالعہ کرتا ہے اور ہمیں اپنے ارتقا سے فکر کی ہر منزل پر مستفید ہونے کا موقع عطا کرتا ہے۔ اقبال کی حیثیت اس دَور کے دوسرے ممتاز رہنماؤں سے مختلف تھی۔ وہ پیدا ہوئے تو سرسیّد احمد خان "اسبابِ بغاوتِ ہند" لکھ کر قوم کو فلاح کی نئی راہ دکھا چکے تھے۔ مولانا صلاح الدین احمد نے فکرِ اقبال کے پس منظر کو اجاگر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"سرسیّد کو وقت کا اصرار اور تاریخ کا تقاضا ایک بھٹکی ہوئی قوم کی راہبری کیلئے کشاں کشاں جادۂ حیات پر لے آیا تھا۔ سرسیّد نے قوم کو جو منصوبۂ عمل دیا، اُس نے زوال کی ڈھلان پر پھسلتی ہوئی قوم کے قدموں کو فوراً استقامت بخشی اور اس کا رُخ یکسر بدل کر زندگی کی ایک نئی منزل اور کامیابی کے ایک نئے تصوّر کی طرف پھیر دیا۔

سرسید نے ہمیں قومی تعمیر کے اس جدید تصوّر سے آشنا کر کے درحقیقت اپنا مشن پورا کر دیا تھا۔"[۵۴]

لیکن بیسویں صدی میں جب قومی تحریکوں کا رُخ عملی سیاست نے تبدیل کر دیا تو سرسید کا بنا کردہ قومی تعمیر کا تصوّر کچھ زیادہ کارآمد نہ رہا، ان کے اس تصوّر کو اگرچہ حالی نے "سنگ و خشت سے پائندہ اور رنگ و روغن سے آراستہ کیا اور اپنے مخصوص دھیمے اور منطقی انداز میں ہمیں اپنی دینوی بدحالی کی طرف متوجہ کیا اور پھر ہمیں اس منصوبے کی حدود میں پابند کر کے ہمارے لئے دینوی فلاح کا وہی علاج تجویز کیا جس کا نسخہ سرسید نے بتایا تھا۔" مولانا صلاح الدین احمد نے سرسید اور حالی کے اس طریقِ عمل سے اختلاف نہیں کیا، بلکہ ان کا دفاع کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے آغاز کی مقتضیات غالباً تھیں بھی اسی قدر۔ ہم زندگی کا ایک نیا اسلوب اختیار کر رہے تھے۔ دینوی زندگی میں ہمارے برادرانِ وطن ہم سے گوئے سبقت لئے جا رہے تھے۔ اطرافِ عالم میں وہ امن قائم تھا، جو بنیادی کام کرنے والوں کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ اس لئے یہ لازم تھا کہ ہم اپنی ساری توجہ اپنی اساسی تعمیر پر مذکور رکھیں اور اُوپر آنکھیں اُٹھانے سے پہلے زمین پر اپنے قدم مضبوطی سے جمالیں۔"[۵۵]

لیکن وہ سرسید تحریک کے سب ثمرات کو شیریں قرار نہیں دیتے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ سرسید نے اپنی حکمتِ عملی سے مسلمان کو جو انگریز کا ہزیمت خوردہ دشمن سمجھا جاتا تھا، انگریز ہی کا یار، وفادار اور خیر خواہ بنا دیا، لیکن مولانا صلاح الدین احمد اس ردِعمل سے بھی آشنا تھے جو ہماری قومی زندگی کے روحانی اور جذباتی پہلو پر چھا رہا تھا۔ انہوں نے ملک کی عصبیت اور کوکھلے کی مآل اندیشی کے سائے میں پرورش پانے والی ہندوستانی نیشنلزم کی تحریک کا مطالبہ بھی کیا اور اسلامیانِ ہند کے اس احساس میں بھی شرکت کی۔ جسے طرابلس اور بلقان میں یورپ اور اسلام کی آویزش نے پیدا کیا تھا۔ محمد علی جوہر، ظفر علی خان اور حسرت موہانی اس دَور کے ادیب بھی تھے اور قومی راہنما بھی، لیکن جب یہ عملی سیاست میں آئے تو عتابِ فرنگ کا شکار بھی ہوئے۔ اقبال اس دَور کی عملی سیاست میں شریک نہیں تھے، لیکن ان کی راہنمائی دوسرے راہنماؤں سے کم اہم نہیں تھی۔ مولانا صلاح الدین احمد نے اس دَور کے مسلمان راہنماؤں میں سے اقبال کی منفرد حیثیت ایک بالکل انوکھے زاویے سے متعین کی ہے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ:

"اقبالؔ ہمارے سامنے دنیوی فارغ البالی یا اقتصادی خوش حالی کا تصوّر پیش نہیں کرتا نہ ہی وہ ہمیں کسی سیاسی منفعت یا ہنگامی کامرانی کی طرف بلاتا ہے بلکہ وہ ہم میں سے ہر فرد کے سامنے ایک ایسا روحانی اور ایمانی نصب العین رکھ دیتا ہے جو اس کے نزدیک مردِ مومن کی میراث ہے اور زمین پر خلافتِ الٰہی کا نشان ہے۔ اس کی پیش کردہ قدریں زمانے کی کروٹوں سے بدلتی نہیں بلکہ مرورِ ایّام پر خندہ زن رہتی ہیں اور خود زمانہ اپنے آپ کو ان کے مطابق ڈھالتا اور درست کرتا چلا جاتا ہے۔"[۱۲]

بالفاظ دیگر سرسیدؔ نے دنیوی فارغ البالی کی راہ ہموار کی، حالیؔ نے کھیتوں کو بہتی گنگا سے بروقت پانی دینے کا سبق دیا، محمدؔ علی جوہرؔ نے ہندوستان کے غلام مسلمانوں کو بین الاسلامی سیاست میں شامل ہونے کی ترغیب دی اور بقول مولانا صلاح الدین احمد "بھول بھلیوں میں اپنی راہ بھی گم کر لی"، لیکن :

"اقبالؔ کی بلند نظری، بے تکلّف، ان احوال و مقامات تک پہنچ گئی جو فرد اور قوم دونوں کی دائمی اقدار اور دونوں کے حقیقی عروج و زوال سے نسبت رکھتے ہیں۔"[۱۳]

یہاں اس بات کا ذکر بھی ضروری ہے کہ اس دَور میں محمدؔ علی جناح بھی ہندوستانی سیاست میں شریک ہو چکے تھے اور بقول مولانا صلاح الدین احمد اقبالؔ کی طرح وہ بھی اس عرصے میں پیدا ہونے والے مدّ و جزر کے خاموش ناظر تھے۔ ان دو قومی راہنماؤں کی نظارت کی نوعیت میں فرق کرنا مشکل نہیں تھا۔ صلاح الدین احمد نے خیال ظاہر کیا ہے کہ :

"اس دَور میں محمد علی جناحؒ ہندوستانی سیاست کے تجربوں سے اپنے سیاسی تفکّر کی تعمیر کر رہے تھے اور اقبال کا روحانی اور الہامی تفکّر اسے فرد کی ممکنات اور مردِ مومن کے مقامات سے آشنا کر رہا تھا۔"

مسلمانوں کی اس قیادت کے عناصرِ خمسہ یعنی سرسیدؔ، حالیؔ، محمدؔ علی جوہرؔ، اقبالؔ اور محمدؔ علی جناح کے تقابلی جائزے سے مولانا صلاح الدین احمد نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ

"اقبال کا عرصۂ فکر اس کے شعری اور فلسفیانہ ذوق کی مناسبت سے اسلامیانِ ہند کے دوسرے رہبروں کی تخیّلی وسعتوں سے بدرجۂ غایت وسیع تر تھا اور اس کی نظر اپنے معاصر رہنماؤں کی نظر سے بے اندازہ بلند تر تھی ------ اسلامیانِ ہند ایک شدید کشمکش کے بعد ایک قومیت کے سانچے میں ڈھل چکے تھے اور اب ایک بڑی حد تک اپنے تمدّن کی صورتیں اور حدود بھی متعیّن کر چکے تھے اور اس وقت

وہ ایک ایسی راہنمائی کے منتظر تھے جو ان کے حقیقی مسائل کی گہرائی تک پہنچے اور انہیں زندگی کا ایک پائندہ پیغام دے۔ یہ راہنمائی انہیں تعلیماتِ اقبال کی حیات افروز کیفیتوں میں ملی اور فرد کے ذریعے سے قوم کے رگ و پے میں سرایت کر گئی۔"[۱۲]

متذکرہ بالا بحث کی روشنی میں مطالعۂ اقبالیات میں مولانا صلاح الدین احمد کی بنیادی عطا یہ ہے کہ انہوں نے بیسویں صدی کے اوّلین چار عشروں میں مسلمانوں کی قیادت کی جو کیفیات دریافت کیں، ان میں اقبال کا مقام بطور ایک مفکر رہنما کے متعین کیا اور اس راہ کی نشاندہی کی جسے قائداعظم جیسے عملی سیاست دان نے کامرانی کی منزل تک پہنچایا۔ چنانچہ قائداعظم کے عمل اور اقبال کے فکر کا نقطۂ انضمام ایک ہی ہے، اور وہ پاکستانی قوم ہے۔ اقبال نے اس قوم کی حیاتِ اجتماعیہ کو قرآن و سنت پر عمل سے مشروط کیا اور اس کا روحانی ناتا مولانا رومؒ اور حضرت مجدد الفِ ثانیؒ کے ساتھ قائم کیا اور یہ حقیقت بے حد دلچسپ ہے کہ سرسید کی جدیدیت کی تحریک سے واضح اختلاف نہ کرنے کے باوجود افکارِ اقبال پر سرسید کا پرتو نظر نہیں آتا اور وہ فرد کو دنیاوی فتوحات کی طرف پیش قدمی کا کوئی سبق نہیں دیتے۔ مولانا صلاح الدین احمد نے اقبال کی اس مزاجی کیفیت کا تجزیہ ان الفاظ میں کیا ہے:

"قوموں کے عروج و زوال کا ایک وسیع پس منظر اقبال کی نگاہوں کے سامنے ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ جن اقوام نے اپنے اپنے عہد میں غلبۂ ارضی حاصل کیا، بیشتر صورتوں میں ان کے افراد کی تعداد مختصر اور ان کے ذرائع محدود تھے۔ اس کے باوجود اگر وہ قومیں کامرانی سے ہمکنار ہوئیں تو یہ ان کے افراد کی غیر معمولی صلاحیتوں کا نتیجہ تھا۔ یونان اور روما، فرنگ اور عجم، فرانسیسی اور المانی اپنے اپنے وقت پر اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لائے اور دنیوی کامیابی کے مقاماتِ اعلیٰ تک جا پہنچے، اور اگرچہ بدیہی طور پر ان کی یہ فتوحات اور کامرانیاں ان کے افراد ہی کی ہمتوں اور محنت کوششوں کا ثمرہ تھیں، لیکن ان کی کیفیتیں سراسر مادی اور ان کے مقاصد بیشتر پست اور بہیمانہ تھے۔"[۱۳]

ان کے برعکس اقبال کے بارے میں انہوں نے فرمایا کہ:

"اقبال کے ضمیر میں مردِ مومن ابھرتا ہے، اور وہ اپنے مخاطب کے سامنے کامرانی اور سربلندی کا وہ تصور پیش کرتا ہے، جو درحقیقت فوزِ عظیم ہے اور جسے تقدیرِ الٰہی نے مومن کی میراث قرار دیا ہے۔ اقبال کا مردِ مومن انسانیت کا اکمل نمونہ اور اُن

تمام خصائص سے متصف ہے جو تسخیرِ عالم کے لئے ضروری ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اُسے وہ دولت بھی ارزانی ہوئی ہے جسے فقر کہا گیا ہے، اور وہ سیر چشمی بھی ملتی ہے جو سلطانی و درویشی کے امتزاج سے عبارت ہے۔ وہ دنیا کو مسخر کرتا ہے کہ اس میں خداوندِ قدّوس کی بادشاہت قائم کرے اور بنی نوعِ انسان کو ایک امنِ دوام اور راحت لازوال کی نوید دے۔"[۱۵]

اس اقتباس سے ظاہر ہے کہ اقبالؔ نے جن قدروں کے فروغ کی سعی کی، وہ کسی خاص خطّے کے لوگوں کی ذہنی، روحانی اور دینوی بہبود ہی میں معاونت نہیں کرتی تھیں بلکہ ان کا اثر و عمل عالمگیر اور زمانی اعتبار سے بے کراں تھا۔ اقبالؔ نے جن تین تصوّرات کی تشکیلِ جدید کی، ان میں خودی، فقر اور عشق سب سے اہم ہیں اور ان کے اثر و عمل کا دائرہ بھی بے کراں ہے اور مولانا صلاح الدین احمد اس حقیقت سے پوری طرح آگاہ تھے، چنانچہ انہوں نے لکھا ہے کہ

"اقبالؔ کی تعلیمات کی بنیاد تہذیب و تربیتِ انسانی کا اسلامی تصوّر ہے۔ مگر یہ اس کی وسیع تر بنیاد ہے۔ اس پر اقبالؔ کے فکر نے ایک بے مثال عمارت تعمیر کی جس کی رفعت آج اقصائے عالم کی تعمیرات پر خندہ زن ہے۔ اس کی بلندی اور عظمت کی اقدار مادّی نہیں بلکہ سراسر روحانی ہیں اور اسی لئے اس قوزِ عالی سے قریب ترین ہیں جو انسانیت کا مقصودِ آخر ہے۔"[۱۶]

اقبالؔ کے پیغام اور ان کی تعلیمات کی عالمگیریت کو تسلیم کرنے کے باوجود مولانا صلاح الدین احمد نے اس حقیقت کی وضاحت کی ہے کہ

"اقبالؔ کا خطاب فطرتاً اس خطۂ ارض کے باشندوں سے ہے۔ جسے خود اس کے زاد بوم ہونے کا فخر حاصل ہے۔"[۱۷]

یہاں اس حقیقت سے بھی انکار ممکن نہیں کہ اقبالؔ نے اپنے تاریخی خطبے میں مسلمانوں کو برِصغیر کے شمال مغربی کونے میں ایک قومی وطن کی تاسیس کی دعوت دی تھی، چنانچہ اس سے یہ خدشہ یقیناً پیدا ہوتا ہے کہ شاعر آسمان کی بلندیوں اور وسعتوں سے اُتر کر زمین کے چھوٹے سے ٹکڑے کی حدود میں ملّت اور اس کے مفاد کو محصور و محدود کرنے پر آمادہ ہو گیا ہے۔ مولانا صلاح الدین احمد بھی اس خدشے سے آشنا تھے، چنانچہ انہوں نے اس حقیقت کو آشکار کرنے کی سعی بھی کی ہے جس کے تحت اقبالؔ ایک چھوٹا سا زمین کا ٹکڑا حاصل کرنے اور اُسے مسلمانوں کا مرکز و محور بنانے پر آمادہ ہو

گئے تھے۔ سیاسی عوامل سے قطع نظر مولانا صلاح الدین احمد نے تجزیہ کیا کہ

"اقبال کی حکمت نے، مدّت ہوئی، یہ فیصلہ کر لیا تھا کہ ارضِ مشرق کی آئندہ رہبری اس چھوٹی سی قوم کے حصے میں آئے گی جو ہندوستان کی کہنگی کے باوجود اب تک تازہ دم ہے اور جس نے تاریخ میں پہلے پہلے اب تک کوئی مقام حاصل نہیں کیا۔ وہ ازمنۂ قدیم سے دوسروں کی لڑائیاں لڑتی اور دوسروں کے معرکے سَر کرتی رہی ہے لیکن اُسے خود اپنی سیرت کے ارتقاء اور اپنی منازل کے استحکام کا اب تک کوئی موقع نہیں ملا۔ اس کی بصیرت نے اس پر یہ حقیقت آشکار کر دی تھی کہ عنقریب اس کے اہلِ وطن کو اپنے قومی نشوونما و ارتقاء کا ایک بے نظیر موقع ملے گا، اور اگر انہوں نے اس فرصت سے پورا فائدہ نہ اٹھایا تو پھر شاید حشر تک انہیں کوئی اور فرصت نہ مل سکے۔"[۱۸]

دوسری طرف انھوں نے زمین کی اہمیت کا احساس بھی دلایا اور ایک مخصوص خطّے کو جسے ہم اپنا وطن کہہ سکیں، تعلیماتِ اسلام اور تصوّراتِ اقبال کے فروغ کا مرکز بنانے کی ضرورت بھی محسوس کی۔ مولانا صلاح الدین احمد لکھتے ہیں کہ

"وہ زمین آخر زمین ہے اور ہمارے تخیل کی ہزار پروازیں اور ہماری آرزو کی ہزار رفعتیں بھی اسے آسمان نہیں بنا سکتیں، اور حقیقت کی دنیا میں ہمیں آسمان سے بہت زیادہ ضرورت بھی زمین ہی کی ہے تاکہ آسمان کی بادشاہت زمین پر قائم ہو اور اللہ کی اس زمین پر اس کے فرماں بردار بندے اس سے متصرف ہو کر اسے اپنا وطن بنائیں اور اس وطن کی حفاظت میں اگر ضرورت پڑے تو اپنی جانیں اور اپنا مال اور اپنی اولاد قربان کر دیں۔ اقبال نے جب پاکستان کا تصوّر دیا تو یہ بلاشُبہ اس کے آفاق گیر تصوّرِ ملّت سے کوئی نسبت نہیں رکھتا تھا لیکن اس کی رجعت ایک حقیقت پرستانہ رجعت تھی۔ ملّتِ اسلامیہ ہندیہ کو اپنے تحفظ اور اپنے فروغ کے تقاضے پورے کرنے کے لئے کسی بحرِ بے کراں یا کسی آسمانِ بے کراں کی ضرورت نہیں تھی بلکہ ایک ایسے خطّۂ زمین کی حاجت تھی جس میں سما کر یا سمٹ کر، پھیل کر، یا بٹ کر اسے ایک آزاد اسلامی زندگی بسر کرنی تھی۔"[۱۹]

چنانچہ مولانا صلاح الدین احمد نے اقبال کے تصوّرِ پاکستان کو تصوّرِ ملّت سے علیحدہ یا وطن اور ملّت کے مفاد کو متضاد نہیں سمجھا، بلکہ لکھی ہے کہ

"اب یہ مفاد ہم آہنگ ہوگئے ہیں اور ایک کا فروغ دوسرے کی ترقی کا ضامن ہو چکا ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اور اب کہ ہم آزاد ہیں، ہم شاعرِ اسلام کی اس آواز کو بر لانے کے لئے ہمیشہ سربکف رہیں گے۔

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لے کر تا بہ خاکِ کاشغر"[۲۰]

مولانا صلاح الدین احمد کی عطا یہ ہے کہ انہوں نے اقبال کے تصورِ ملت کو وطنیت کے ساتھ ہم آہنگ قرار دیا اور قطرے کو تحفظِ وجود عطا کیا تو اسے ایک بڑے قلزم کا حصہ بھی شمار کیا اور اس سے یہ نتیجہ بھی اخذ کیا کہ جزو غیر اہم نہیں اور ملت کا ہر فرد اس کے مقدر کا ستارا ہے۔ مولانا صلاح الدین احمد نے اس نظام کو التفات کی نظر سے نہیں دیکھا، جس کی بنیاد دار وگیر کی حکمت پر رکھی گئی ہے اس کے برعکس انہوں نے فکرِ اقبال سے فرد کی اہمیت کا پہلو تلاش کیا اور اسے مردِ مومن کے اوصاف اور الوہی صفات سے متصف ہو کر معاشرے کی نذر ہو جانے کی تلقین کی۔ انہوں نے وضاحت کی کہ

"اقبال بندۂ ناچار کو بندۂ مولا صفات کا اعزاز عطا کرتا ہے۔ زمین اور آسمان کے خزانے اس کے تصرف میں دیتا ہے، اور اس لیے دیتا ہے کہ وہ اللہ کا امین بن کر اللہ کی دولت کو انسانیت کی فلاح و نجات کے راستے میں صرف کر دے"[۲۱]

بظاہر فرد کی یہ مثالی صورت ہمیں کہیں نظر نہیں آتی لیکن صلاح الدین احمد بتاتے ہیں کہ

"اقبال کی نگہ جویا دیوانہ وار مشرق و مغرب کی وسعتیں طے کرتی اور ناکام لوٹ آتی ہے لیکن آخر کار وہ تیرہ سو برس کا فاصلہ طے کر کے اس ذاتِ گرامی پر تصدق ہو جاتی ہے جس کا نامِ بذل و ایثار کی تاریخ میں ابدالآباد تک روشن رہے گا اور انسانیت کے سامنے صرفِ دولت کا ایک مثالی معیار ہمیشہ قائم رکھے گا[۲۲]۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اقبال نے ہمیں انسانِ کامل کا تصور دیا ہے، خود ہی اس کی تمثیل بھی پیش کر دی۔ اور یہ تمثیل جنابِ سرورِ کائنات کی ذاتِ مبارک ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ شاعرِ مشرق نے ایک عاشقِ صادق اور ایک دانائے راز کی دوگونہ حیثیت میں اس نورِ ہدیٰ سے اکتسابِ صداقت کیا جو مدتِ مدید کے بعد کائنات کے افق پر ہویدا ہوا تھا اور جسے ابد تک انسانیت کی رہبری مقدر کی گئی تھی"[۲۳]

مولانا صلاح الدین احمد نے اقبال کو محض فکری اور نظریاتی زاویوں سے دریافت نہیں کیا بلکہ

ان کے فکر و نظر کے سرچشمے بھی دریافت کیے، اور مردِ مومن کی شال کا مسئلہ پیدا ہوا تو مردِ کامل کی صفاتِ عالیہ کی تمثیلی صورت حضور نبی اکرمؐ کی ذاتِ ستودہ صفات میں تلاش کی اور اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ وہ دیدہ ور جس کے انتظار میں نرگس ہزاروں سالوں تک روتی رہتی ہے، جب پیدا ہو جاتا ہے تو اقوامِ عالم کی تقدیر بھی تبدیل کر دیتا ہے۔ مولانا صلاح الدین احمد نے اس بندۂ مولا صفات ہی کے وسیلے سے اقبال کے تصورِ خودی، تصورِ فقر، تصورِ شاہین اور تصورِ مردِ مومن تک رسائی حاصل کی ہے اور انھیں ادراک و احساس کے نئے زاویوں سے روشن کر دیا ہے۔

مولانا نے اقبال کے تصورِ خودی کو نسلی برتری، ذاتی تفاخر اور خود پرستی کے احساسات سے الگ کرنے کی سعی کی اور عزتِ نفس کے حقیقی تصور کو عرفانِ خودی کی حدود میں لانے تو اُسے عظمتِ آدم کی شناخت کا دوسرا نام دیا۔ انھوں نے واضح کیا کہ اقبال کا تصورِ عشق مومن کو تسخیرِ عالم کی دعوت دیتا ہے۔ حرکت اور حرارت، اس عشق کی دو بنیادی صفات ہیں۔ فقر دنیوی محاصل سے بے نیازی کی دولت عطا کرتا ہے۔ اگرچہ فقر میں انکسار ہے لیکن یہ بعض اوقات تلوار کی صورت بھی اختیار کر جاتا ہے، اور تسخیرِ کائنات میں ایک فعال قوت ثابت ہوتا ہے۔ خودی، عشق اور فقر جیسے موضوعات اقبال کی مطالعے میں بنیادی حیثیت رکھتے ہیں لیکن خاصے مشکل ہیں۔ مولانا نے اپنی خلوت میں ان کا مطالعہ کیا اور حقیقت گرہ کشا ہوئی تو اُسے اپنی درماندہ قوم تک پہنچانے میں کوتاہی نہ کی۔ انھوں نے کلامِ اقبال سے لطف و سرور بھی حاصل کیا اور علم و حکمت کا اکتساب بھی کیا۔ انھوں نے لکھا ہے کہ

"کوئی چالیس بیالیس برس کی بات ہے، مَیں اور میرے عزیز ترین دوست منصور احمد مرحوم ہر شام کنارِ راوی تک جاتے اور راستہ بھر کلامِ اقبال ہی موضوعِ سخن رہتا۔ انھی دنوں سُوءِ اتفاق سے ایک پڑھے لکھے ہندو نوجوان نے خودکشی کر لی۔ اس شام مَیں نے منصور احمد سے کہا کہ

کاش! پریم پرکاش، اقبال اور گفتۂ اقبال سے آشنا ہوتا۔ پھر وہ خودکشی کبھی نہ کرتا۔

آپ جانتے ہیں مرحوم نے اس کا کیا جواب دیا؟ کہنے لگے کہ مَیں اکثر اس بات پر حیران ہوتا ہوں کہ جن لاکھوں لوگوں کی زندگانی میں شعرِ اقبال کو دخل نہیں ہے، وہ زندہ کیوں ہیں اور خودکشی کیوں نہیں کر لیتے۔"[۲۴]

یہ چھوٹا سا واقعہ زندگی کو حقیقی زندگی بنانے کے لئے کلامِ اقبال کے مطالعے کی ضرورت اور فوقیت ظاہر

کرتا ہے۔ اپنے ایام جوانی میں کلام اقبال کا مطالعہ اور اس کے داخلی معانی اور پیغام تک رسائی صلاح الدین احمد کا وظیفہ زندگی رہا۔ انہوں نے آرزو کی کہ "مطالعہ پاکستان کا یہ ذوق وشوق ان کے دم آخر تک برقرار رہے" مولانا کی یہ آرزو نہ صرف پوری ہوئی اور فکر اقبال کے ابلاغ واشاعت کا سلسلہ انہوں نے "ادبی دنیا" میں اپنے سانحۂ ارتحال تک جاری رکھا بلکہ ان کی وفات کے بعد اس سلسلے کے تمام مضامین جو مولانا نے اپنی زندگی میں لکھے تھے "تصورات اقبال" کے نام سے شائع کیے گئے اور اب یہ مضامین نہ صرف فکر اقبال کے بارے میں مولانا کی توضیحات کے مظہر ہیں بلکہ اس شیرینی و لطافت کو بھی قارئین کی نذر کرتے ہیں جو مولانا صلاح الدین احمد کے اسلوب سے عبارت ہے، اور جس میں خود مولانا صلاح الدین احمد کی درویشی اور قلندری، ایثار اور استغنا، جلال اور جمال اور لطافت و جاذبیت کے علاوہ حرکت و حرارت بھی مشاہدہ کی جا سکتی ہے۔

حواشی

۱۔ مولانا صلاح الدین احمد۔ مقالہ "اقبال کا تصور مملکت"، تصورات اقبال ص ۲۲۔ المقبول پبلی کیشنز لاہور بار سوئم ۱۹۶۹ء۔ "تصورات اقبال" مولانا کے ۳۲ بکھرے ہوئے مضامین کا مجموعہ ہے۔ یہ مضامین مختلف جلسوں میں پڑھے گئے اور بعد میں "ادبی دنیا" میں شائع ہوئے۔ ان کی وفات کے بعد ان کی تدوین ان کے صاحبزادے معز الدین احمد نے کی اور انہیں ۱۹۶۵ء میں "صریر خامہ" کے سلسلے کی پہلی جلد کے طور پر شائع کیا۔ اس کتاب کا مقدمہ ڈاکٹر سید عبداللہ نے لکھا ہے۔ زیر نظر اس کا تیسرا ایڈیشن ہے۔

۲۔ مقالہ "پیغام اقبال" حوالہ ایضاً ص ۲۷

۳۔ ڈاکٹر سید عبداللہ۔ مقدمہ "تصورات اقبال" ص ۲

۴۔ مقالہ "اقبال کا تصور معاشرت"، حوالہ ایضاً ص ۹۴

۵۔ مقالہ "اقبال کا تصور فقر" حوالہ ایضاً ص ۵۹

۶۔ مقالہ "اقبال کا تصور معاشرت"، حوالہ ایضاً ص ۹۴

۷۔ ڈاکٹر سید عبداللہ۔ مقدمہ۔ حوالہ ایضاً ص ۴

۸۔ مقالہ "دانائے راز" حوالہ ایضاً ص ۳۶۳

۹۔ ایضاً ص ۳۶۳

۱۰۔ مقالہ "اقبال کا مردِ مومن" ص ۱۳۸

۱۱۔ ایضاً ص ۱۳۷

۱۲۔ محمد علی جناح اس وقت قائدِ اعظم کی اضافت سے سرفراز نہیں ہوئے تھے۔

۱۳۔ مقالہ "اقبال کا مردِ مومن" ص ۱۲۵

۱۴۔ ایضاً ص ۱۳۷

۱۵۔ ایضاً ص ۱۳۹

۱۶۔ ایضاً ص ۱۴۶۔۱۴۵

۱۷۔۱۸۔ ایضاً ص ۱۴۶

۱۹۔ مقالہ "پھر وطنیت کی طرف" ص ۳۲۹

۲۰۔ ایضاً ص ۳۳۲

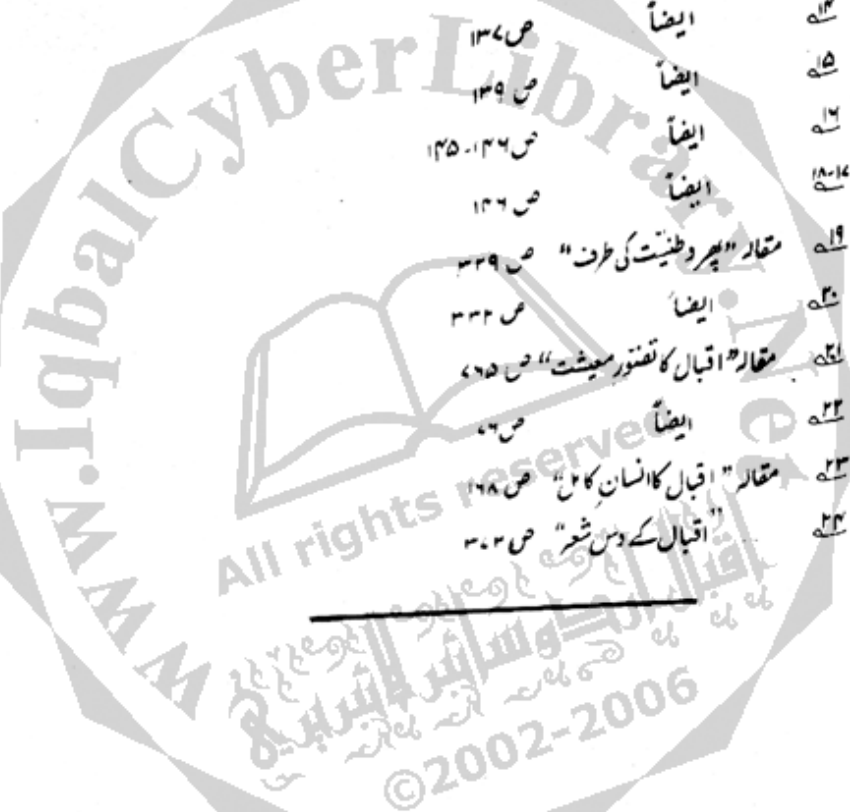
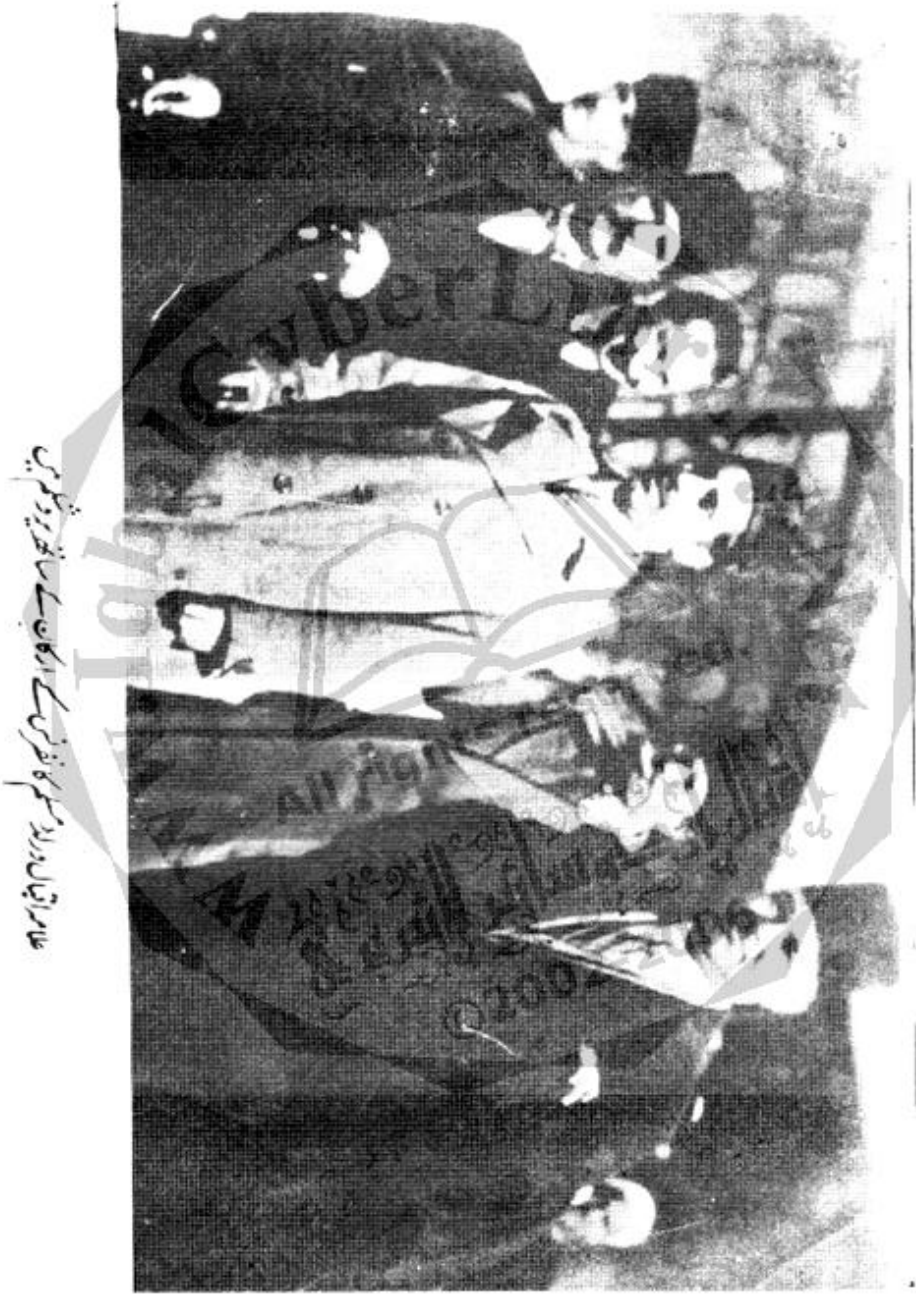
۲۱۔ مقالہ "اقبال کا تصورِ معیشت" ص ۶۵

۲۲۔ ایضاً ص ۶۹

۲۳۔ مقالہ "اقبال کا انسانِ کامل" ص ۱۶۸

۲۴۔ "اقبال کے دس شعر" ص ۳۰۲

علامہ اقبال ورلڈ مسلم کانفرنس کے ارکان کے ساتھ یروشلم میں

153

اقبال اور لمعہ حیدرآبادی

پروفیسر اکبر رحمانی

۱۵۷

ترے نیستاں میں ڈالا مرے نغمۂ سحر نے
مری خاکِ پے سپر میں جو نہاں تھا اِک شرارہ
نظر آئے گا اُسی کو یہ جہانِ دوش و فردا
جسے آگئی میسر مری شوخیِ نظارہ!

'اقبال نامہ' میں لمعہ حیدر آبادی کے نام خطوط کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال اور لمعہ کے درمیان انتہائی گہرے دوستانہ مراسم تھے۔ دونوں کو ایک دوسرے سے دلی محبت تھی۔ ایک دوسرے کے دکھ درد پر دونوں کے دل تڑپ اٹھتے تھے۔ لمعہ کو اپنے پیر و مرشد، اقبال سے انتہا درجے کی محبت و عقیدت تھی۔ وہ اکثر اپنے پیر و مرشد اور محبوب شاعر کی خدمت میں، اُن کے مزاج کے مطابق، تحفے تحائف روانہ کرتے تھے۔ ایک بار لمعہ حیدر آبادی نے قرآن حکیم کا وہ نسخہ ہدیہ کیا جو مولانا محمد علی مرحوم سے ملا تھا اور جو ایک خاص تاریخی قدر و منزلت کا حامل تھا کیونکہ اورنگ زیب عالمگیرؒ کے دستِ مبارک کا لکھا ہوا تھا۔ علّامہ اکثر یہی نسخہ تلاوت فرماتے اور انہیں یہ بے حد عزیز تھا۔ چنانچہ ایک خط میں لکھتے ہیں :

> "........ قرآن شریف کا تحفہ جو آپ نے بہ کمال عنایت ارسال فرمایا ہے، ابھی موصول ہُوا۔ اس مقدس تحفے کے لیے میں آپ کا نہایت شکرگزار ہوں۔ انشاء اللہ یہی نُسخہ استعمال کیا کروں گا۔ اُمید ہے کہ آپ کا مزاج بخیر ہوگا۔"

(خط مرقومہ ۳ ر جون ۱۹۳۲ء)

ایک بار لمعہ حیدر آبادی نے اپنے امریکن دوست ڈاکٹر کلیفورڈ منشیر رڈٹ کی کتاب Brotherhood (عالمگیر انسانی برادری) روانہ فرمائی۔ اقبال کو اس کتاب کی بے حد ضرورت تھی۔ یہ کتاب اقبال کو بے حد پسند آئی۔ اس کتاب کے بارے میں وہ لمعہ کو لکھتے ہیں :

"........ آپ کے امریکن دوست کلیفورڈ منیشر رڈٹ کی کتاب "عالمگیری انسانی برادری" میں نے نہایت شوق سے پڑھی ہے۔ ایسے خیالات کا مطالعہ ہر شخص کے لیے سود مند ہوتا ہے۔"[۲]

(خط مرقومہ ۲۴ فروری ۱۹۳۲ء)

لمعہ حیدر آبادی کے نام اقبال کے خطوط اس لحاظ سے بھی اہم ہیں کہ ان کے مطالعے سے اقبال کی ذاتی مصروفیات، سفر، صحت اور بیماریوں کا حال معلوم ہوتا ہے، خاص طور پر ۱۹۳۴ء تا ۱۹۳۷ء کے درمیان اقبال کی صحت کے اتار چڑھاؤ سے آگاہی ہوتی ہے۔ لمعہ خود ایک اچھے طبیب اور ڈاکٹر تھے۔ وہ ہر خط میں علامہ کی صحت کے بارے میں دریافت کرتے تھے۔ لمعہ کو اقبال کی صحت کی بڑی فکر رہتی تھی۔ اقبال بھی انہیں باقاعدگی سے اپنی صحت اور بیماریوں سے آگاہ کرتے تھے۔ اگرچہ ڈاکٹر لمعہ حیدر آبادی عدیم الفرصتی کی بنا پر علاج و تشخیص کے لیے لاہور جانے سے قاصر تھے، تاہم بذریعہ خطوط علامہ کو مفید مشوروں اور نسخوں سے ضرور نوازتے تھے۔ علامہ بھی ان مشوروں کو قبول فرماتے اور خلوص دل سے ان پر عمل کرتے تھے۔

۱۹۳۴ء میں علامہ اقبال کو[۳] Acute Laryngitis کی شکایت پیدا ہو گئی تھی جس کی وجہ سے بولنے یا عام طور پر کلام کرنے میں تکلیف ہوتی تھی۔ بہت علاج کیا مگر کچھ فائدہ نہ ہوا۔ کسی نے مشورہ دیا کہ دہلی کے حکیم نابینا سے علاج کروائیے۔ ان کا علاج کیا مگر افاقہ نہ ہوا۔ تکلیف بدستور قائم رہی۔ شاید وہ بغرض علاج آئندہ سال لندن جانے کا ارادہ رکھتے تھے۔[۴] لیکن ڈاکٹر لمعہ حیدر آبادی نے انہیں بھوپال کے حمیدیہ اسپتال (پرنس آف ویلز اسپتال) میں بجلی کے ذریعے علاج کروانے کا مشورہ دیا۔ علامہ نے لمعہ کے اس مشورے پر عمل کرنے کا انہیں یقین دلایا؛ چنانچہ وہ ایک خط میں لمعہ کو لکھتے ہیں:

"مکرم بندہ! تسلیم۔
آپ کا گرامی نامہ مل گیا ہے۔ میری طبیعت بحمد اللہ اب اچھی ہے۔ حکیم نابینا صاحب دہلی والے علاج کر رہے ہیں۔ فرق ضرور ہے مگر عام طور پر گفتگو کرنے میں سخت تکلیف ہوتی ہے۔ جناب کی گراں قدر رائے کا شکریہ۔ انشاء اللہ ضرور بھوپال جاؤں گا اور بجلی کے علاج سے بھی استفادہ حاصل کروں گا۔ میں نے صحت کی مجبوریوں کے باعث ولایت جانے کا قصد ترک کر دیا ہے۔"[۵]

(خط مرقومہ یکم دسمبر ۱۹۳۴ء)

یہ خط اس لحاظ سے نہایت اہم ہے کہ علامہ اقبال اپنے دوست ڈاکٹر لمعہ حیدرآبادی کے مشورے پر بجلی کے ذریعے علاج کرانے پر آمادہ ہوئے۔ کسی اور نے بھی یہ مشورہ دیا ہو، یہ بات اب تک میری نظروں سے نہیں گزری۔ چونکہ یہ علاج صرف بھوپال میں ہو سکتا تھا، اس لیے علامہ اقبال نے سر راس مسعود سے خط و کتابت کی "چنانچہ آپ الٹرا وائلٹ (بنفشی شعاعوں) کے غسل کے لیے ۳۱ جنوری ۱۹۳۵ء کو، سر راس مسعود کی دعوت پر، بھوپال پہنچے...... ایک ماہ سات دن تک یہاں قیام پذیر رہے۔ چار مرتبہ بجلی سے علاج ہوا جس سے آواز میں کچھ فرق محسوس ہونے لگا۔ ڈاکٹروں نے معائنے کے بعد اس خیال کا اظہار کیا کہ آٹھ دس مرتبہ کے علاج کے بعد ہی مفید نتائج برآمد ہو سکیں گے۔"

بھوپال کے قیام دوران بھی علامہ اقبال اور لمعہ کے درمیان مراسلت رہی۔ چنانچہ ۲۰ فروری ۱۹۳۵ء کے خط میں علامہ اقبال رقمطراز ہیں:

"مخدومی! تسلیم۔

میں یہ خط آپ کو بھوپال سے لکھ رہا ہوں اس سے قبل بھی آپ کو ایک خط لکھ چکا ہوں، ملا ہوگا۔ آپ کی تازہ نظم پڑھ کر بہت خوش ہوا۔ اس میں اصلاح کی گنجائش نہیں ہے۔ میں یہ سن کر بہت خوش ہوا کہ آپ مثنوی مولانا رومؒ سے استفادہ کر رہے ہیں۔ دنیا کے متعلق جو کچھ آپ نے لکھا ہے وہ آپ کی عمر کے لحاظ سے بالکل درست ہے۔ مگر آپ کو اس کا خیال رکھنا چاہیے کہ دنیا ایک بہت اہم مقام ہے اور اس سے صحیح استفادہ حاصل کرنے کے لیے ہمیں انسان کامل بننے کی کوشش کرنی چاہیے۔ مولانا رومؒ کو بغور پڑھیے اور اس بات کا ہمیشہ خیال رکھیے کہ جو کچھ آپ کا ضمیر اس خصوص میں آپ کو مشورہ دے، اُس سے انکار نہ ہو۔

میرے گلے کی حالت رو بصحت ہے آپ کے گراں قدر مشوروں کا شکریہ۔

ع نگہدار آں چہ در آب و گل تست
سرورِ سوز و مستی حاصل تست

تہی دیدم سبوئے این و آں را
مئے باقی بہ مینائے دلِ تست

آپ نے میرا حال دریافت فرمایا، شکر ہے!
زندہ ہوں، دل مضمحل، مسرت فنا، اللہ اللہ خیر صلا۔ خدا حافظ!

مخلص

محمد اقبال[۸]

بیوی کی طبیعت سخت علیل ہونے کی وجہ سے علامہ اقبال کو بھوپال چھوڑ کر لاہور آنا پڑا جس کی وجہ سے مکمل علاج نہ ہو سکا اور گلے کی شکایت بدستور رہی۔ اُسی سال اس شکایت کے علاوہ تولیدِ ریاح، قبض اور اختلاجِ قلب کی بھی شکایت پیدا ہو گئی تھی۔ یہ شکایت سُن کر[۹] ڈاکٹر لمعہ نے آپ کو ثقیل غذا، گوشت ترک کرنے اور آنولے کا مربہ استعمال کرنے کا مشورہ دیا۔ ساتھ ہی چند گولیاں بھی روانہ کیں جنہیں استعمال کرنے کی سختی سے تاکید فرمائی۔ اس مشورے کے جواب میں اقبال نے لمعہ کو خط لکھا کہ:

"....... آپ کا عنایت نامہ ابھی ابھی ملا۔ آپ کی بار بار یاد فرمائی کا میں بے حد ممنون ہوں۔ یہاں اب گرمی شروع ہو چکی ہے۔ نو دس بجے صبح خاصی گرمی رہتی ہے۔ ایسے موسم میں علی العموم میرا معدہ اور بھی خراب ہو جاتا ہے۔ آپ کا خیال بہت درست ہے، اور میرا بھی یہی تجربہ ہے۔ دوا سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ مجھ کو ثقیل غذا مفید ہوتی ہے، اسی پر عمل پیرا ہوں کسی دوا کا سردست استعمال نہیں ہے۔ گوشت تو میں نے ترک کر دیا ہے! البتہ مرغ اور مچھلی استعمال میں ہے اور میں صرف ایک دفعہ، دوپہر میں جو کچھ کھا لیتا ہوں، کھا لیتا ہوں، اور شب میں فاقہ۔ اس طریق عمل سے مزاج صاف رہتا ہے مگر تولیدِ ریاح اور قبض بدستور۔ خیر، خدا کو جو منظور ہے، ہو رہے گا۔ فکر نہ کیجیے۔ آپ کے حسب الحکم .... گولیوں کا استعمال جاری ہے، اور لسّی بھی استعمال کرتا ہوں جس سے اختلاج میں ضرور افاقہ ہے۔ اس کے ساتھ آپ کی حسبِ خواہش آنولے کا مربہ بھی استعمال کر رہا ہوں........"[۱۰] (خط مرقومہ ۲۳ مارچ ۱۹۳۵ء)

ڈاکٹر لمعہ دوا کے ساتھ ساتھ بارگاہِ ایزدی میں اپنے پیر و مرشد اقبال کی صحت و تندرستی کے لیے خلوصِ دل سے دُعا بھی کرتے تھے۔ اقبال نے ایک خط میں لمعہ کی پُرخلوص دعاؤں پر اظہارِ ممنونیت کرتے ہوئے، دُعا کے متعلق اپنے نظریے کی وضاحت کی ہے جس سے اقبال کے 'توکلت علی اللہ' پر پختہ ایمان و یقین کا اظہار ہوتا ہے:

"مائی ڈیر عباس علی خان!

عیادت نامے کے لیے ممنون ہوں۔ میں بفضلِ خدا بالکل اچھا ہوں اگرچہ پیری کے آثار نمایاں ہو رہے ہیں، انحطاط بڑھتا جا رہا ہے اور میں پبلک مشاغل سے علحدگی اختیار کر رہا ہوں۔ آپ نے میرے لیے بکری کا دودھ تجویز فرمایا ہے یا بھیڑ کا؟ بہر نوع، بالکل سیاہ بھیڑ کا میسر آنا تو نہایت مشکل نظر آتا ہے۔ آپ کا جواب آنے پر اس باب میں آپ کو اطلاع دوں گا۔ آپ کی دعائیں میرے لیے موجبِ ممنونیت ہیں، لیکن یہ جانتے اور مانتے ہوئے کہ اللہ تعالیٰ وہی کرتا ہے جو ہمارے لیے بہتر ہے، کیا آپ اسے تسلیم نہ کریں گے کہ ہمیں خاص مقصد کے لیے دُعا نہ مانگنی چاہیے۔

ذاتی طور پر تو میں اللہ تعالیٰ سے ہدایت کا طالب ہوں۔ اپنے لیے تکالیف سے نجات یا حصولِ عیش و راحت کے لیے دُعا نہیں کرنا چاہتا۔ زیادہ کیا لکھوں! آپ کے لطف و کرم اور میری صحت و عافیت سے متعلق آپ کی دلچسپی کے لیے متشکر و شکر گزار ہوں۔"[۱۱]

(خط مرقومہ ۱۸ / نومبر ۱۹۳۵ء)

علامہ اقبال کو گلے کی جو شکایت ہو گئی تھی، وہ مرتے دم تک قائم رہی۔ بھوپال میں آپ مکمل علاج نہ کر سکے۔ ڈاکٹر لمعہ نے انھیں پھر بھوپال جا کر علاج مکمل کرنے کا مشورہ دیا۔ علامہ نے بھی یقین دلایا کہ "........ انشاء اللہ آپ کے حسبِ خواہش ضرور بھوپال جا کر بجلی کے ذریعے علاج کراؤں گا۔"[۱۲]

(خط مرقومہ ۱۱ / مئی ۱۹۳۵ء)

اس یقین دہانی کے باوجود علامہ اقبال بھوپال نہ جا سکے۔ روز بروز بڑھتی ہوئی کمزوری اُن کی راہ میں مانع رہی۔ چنانچہ ایک خط میں لکھتے ہیں:

"........ میری صحت ٹھیک ہے مگر روز بروز انحطاط محسوس کر رہا ہوں۔ ادویات استعمال کر رہا ہوں۔ میں تجدیدِ حیات اور شباب کا قائل نہیں ہوں، فطرت کا قانون اٹل ہے........"[۱۳]

"........ پیری کے آثار روز بروز نمایاں ہو رہے ہیں۔ انحطاط بڑھتا جا رہا ہے........"[۱۴]

۲۰ مئی ۱۹۳۷ء کے خط سے، جو کہ اقبال کے قلم سے تحریر کردہ آخری خط ہے، یہ پتہ چلتا ہے کہ اُن کی صحت بالکل خراب ہو چکی تھی، پرہیز کے بھی قائل نہیں رہے تھے۔ بینائی میں فرق آ گیا تھا اور اختلاجِ قلب کی شکایت میں اضافہ ہو گیا تھا۔ صحت اس قدر خراب ہوتی جا رہی تھی کہ انہیں یقین ہو چلا تھا کہ اب جلد ہی تقربِ خداوندی نصیب ہو گا۔ چنانچہ لمعہ حیدر آبادی کو لکھتے ہیں:

"........ میری صحت خراب ہو رہی ہے۔ بینائی میں فرق آ گیا ہے۔ اختلاج بہت بڑھ گیا ہے۔ پرہیز کا میں قائل نہیں۔ معلوم ہو رہا ہے کہ امتحان کا وقت آ گیا۔ تقرب نصیب ہو رہا ہے، ہم آغوشی بھی مل جائے گی۔ انشاء اللہ......"

"اقبال نامہ" حصہ اول میں ڈاکٹر لمعہ کے نام جو آخری خط ہے، وہ ۱۲ اگست ۱۹۳۷ء کا تحریر کردہ ہے۔ اس خط پر علامہ اقبال کے بجائے محمد شفیع ایم۔ اے کے دستخط ہیں۔ اس خط سے معلوم ہوتا ہے کہ ضعفِ بصارت کی وجہ سے ڈاکٹروں نے اقبال کو لکھنے پڑھنے سے منع کر دیا تھا۔

"جنابِ من!

ضعفِ بصارت کی وجہ سے ڈاکٹر صاحب کو ڈاکٹروں نے لکھنے پڑھنے سے منع کر دیا ہے، اس واسطے وہ اپنے دستخط سے آپ کو خط نہیں لکھ سکے۔ دیوانِ غالب کی ترسیل کے لیے آپ کے شکر گزار ہیں اور آپ سے ملاقات کی آرزو رکھتے ہیں۔ والسلام

محمد شفیع ایم اے"[۱۶]

لمعہ حیدر آبادی کو جس طرح اقبال سے گہری محبت تھی، اسی طرح اقبال کو بھی لمعہ سے تھی۔ ڈاکٹر اقبال بھی لمعہ کے دکھ درد میں شریک ہوتے، ان کی صحت کا خیال رکھتے اور اس سلسلے میں انہیں مفید مشوروں سے نوازتے۔ لمعہ کی بیماری کے سلسلے میں ڈاکٹر اقبال نے لاہور

کے بعض اطباء سے مل کر نسخے روانہ کرنے کی زحمت بھی فرمائی۔

ایک بار لمعہ 'ناڑو' جیسے جان لیوا مرض میں ایک عرصے تک بیمار رہے۔ علامہ اقبال کو بڑی فکر اور پریشانی ہوئی۔ انہیں اس بیماری کی اطلاع سُن کر بے حد افسوس ہُوا۔ لاہور کے ایک مشہور حکیم سے اس مرض کے علاج کا نسخہ دریافت کر کے لمعہ کو روانہ کیا اور انہیں اس پر پابندی سے عمل کرنے کی تاکید فرمائی۔ اس سلسلے میں اقبال نے جو عبارت نامہ لکھا ہے، اس کے ایک ایک لفظ سے خلوص و محبت کا اظہار ہوتا ہے:

"مخدوم بندہ ڈاکٹر عباس علی خاں صاحب!

تسلیم۔

آپ کا نوازش نامہ ابھی ملا۔ آپ کی طویل علالت کی خبر سُن کر مجھے افسوس ہُوا 'ناڑو' کا مرض واقعی بہت تکلیف دہ ہوتا ہے۔ صفائی کا خیال رکھیے۔ یہ اپنی مقررہ مدت پر اچھا ہوتا ہے۔ خدا سے اُمید ہے وہ بہت جلد آپ کو شفایاب فرمائے گا۔ اتنی سخت علالت میں آپ کے مشاغل نہایت قابلِ مبارکباد ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ عقل و حواس پر قابو پائے ہیں، تکلیف اور خوف کا احساس آپ سے دور ہو رہا ہے۔ ماشاء اللہ اس کا آپریشن نہ کرائیں، ورنہ پیر کا معاملہ ہے! میں نے لاہور کے ایک حکیم سے دریافت کیا ہے، آپ یہ علاج ضرور کیجیے ——— ۳ ماشہ ہینگ کو پیاز میں رکھ کر گرم کر لیجیے۔ اس کے بعد روزانہ کھائیے۔ صرف تین دن استعمال کریں۔ تیل اور ترشی وغیرہ کا پرہیز ہے۔ جس جگہ 'ناڑو' ہے، اُس پر چنبیلی کے پھول روزانہ، شب میں، باندھ لیں۔ انشاء اللہ جلد صحت یاب ہو جائے گی ——— آپ کی 'ناڑو' والی نظم بہت دلچسپ ہے۔ باقی خیریت ہے۔

خدا حافظ!

آپ کا مخلص

محمد اقبال" علا

(خط مرقومہ یکم اگست ۱۹۳۴ء)

ڈاکٹر لمعہ نے راقم الحروف کو بتایا کہ علامہ اقبال کی ہدایت کے مطابق میں نے اس نسخے

پرپابندی سے عمل کیا، اور تجربے کی بنیاد پر کہتا ہوں کہ واقعی یہ نسخہ 'نارگُد' کے علاج کے لیے تیر بہدف ہے[18]۔

ڈاکٹر اقبال کو لمعہ کی صحت کا بڑا خیال تھا۔ اگر ایک طرف وہ 'نارگُد' جیسی دلچسپ نظم، مرض کی حالت میں لکھنے پر اُن کے صبر اور حوصلے کی داد دیتے ہیں تو دوسری طرف وہ انہیں صحت کے پیشِ نظر آرام لینے کا بھی مشورہ دیتے ہیں:

"........ مشق کیے جایئے اور جو کچھ آپ کا ضمیر آپ کو لکھائے، فوراً قلمبند کر لیا کریں۔ مگر ایک بات یاد رہے۔ آپ چند روز کے لیے آرام لیں ورنہ آپ کی صحت پر بہت بار پڑے گا......"[19]

اقبال، لمعہ کے ہر دکھ سکھ میں شریک رہتے تھے۔ جب انہوں نے لمعہ حیدرآبادی کے والدِ بزرگوار کے انتقال کی خبر سُنی تو اظہارِ تعزیت کرتے ہوئے لکھا:

"........ آپ کے والدِ بزرگوار کے انتقال کی اطلاع سے قلق ہُوا۔ جسے آپ 'نیچر' کہتے ہیں اُس کے سپرد ایک بہت بڑی کائنات کا اہتمام ہے اور ہمیں یقین رکھنا چاہیے کہ وہ اپنے وظیفہ کی نوعیت سے کماحقہٗ آگاہ ہے"[20]

(خط مرقومہ ۲۰ مئی ۱۹۳۰ء)

ڈاکٹر لمعہ حیدرآبادی اپنے پیر و مرشد اقبال سے ملاقات کرنے لاہور بھی گئے تھے۔ اس بات کا پتہ ہمیں علامہ اقبال کے ۲۰ مئی ۱۹۳۷ء کے مکتوب سے ہوتا ہے۔ لمعہ کے لاہور سے رخصت ہونے کے بعد اپنے گہرے تاثرات کا اظہار اس خط میں کیا ہے۔ لمعہ، اقبال سے ملاقات کے لیے کب تشریف لے گئے تھے، اس خط کی روشنی میں اس کے متعلق قیاس آرائی کی جاسکتی ہے۔ ڈاکٹر لمعہ سے جب راقم الحروف نے استفسار کیا تو وہ بھی صحیح تاریخ اور مہینہ نہیں بتا سکے، صرف اس قدر فرمایا کہ مذکورہ خط جس تاریخ کو لکھا گیا، اُس سے تقریباً ایک یا ڈیڑھ ماہ قبل لاہور گیا تھا، شاید مارچ یا اپریل کا مہینہ تھا[21]۔

یہ علامہ اقبال کا آخری خط ہے جو ان کے دستخط سے لمعہ حیدرآبادی کو لکھا گیا۔ خط بے حد دلچسپ ہے۔ اس کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال، لمعہ کو کس قدر چاہتے تھے اور کیسی دلی محبت رکھتے تھے۔ لمعہ کے رخصت ہو جانے کے بعد، ایک دو روز تک عزلت کدۂ اقبال میں جو کیفیت رہی، اسے 'اک شمع رہ گئی ہے، سو وہ بھی خموش ہے' سے تعبیر کرنا، پھر لمعہ کی

صحبت میں دل کو سرور حاصل ہونا اور انہیں مسرت فروش کہنا ایسی باتیں ہیں جن سے اقبال کی ملمعہ سے دلی محبت کا اظہار ہوتا ہے تو وہیں ملمعہ کی شخصیت کے ایک اہم پہلو پر بھی روشنی پڑتی ہے پھر اس خط میں اقبال نے دنیا کے متعلق جن فلسفیانہ افکار کا اظہار کیا ہے، وہ ہم سب کے لیے دعوتِ غور و فکر ہے۔

"مکرّم بندہ! تسلیم۔

نوازش نامہ ابھی ملا۔ خدا کا شکر ہے کہ اب جناب کی والدہ صاحبہ قبلہ کی صحت اچھی ہے۔ آپ کے تشریف لے جانے کے بعد، ایک دو روز تک ہمارے عزلت کدہ میں وہ کیفیت تھی کہ جس کو غالب نے شاید ہماری محبت کے بارے میں موزوں کیا ہوگا۔ "اے تازہ واردانِ بساطِ ہوائے دل" سے آغاز کیا اور "اک شمع رہ گئی ہے، سو وہ بھی خموش ہے" پر اختتام کیا۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ دنیا عجیب قسم کی فرضی کامیڈی کا ٹریجڈی پر مبنی انجام ہے۔ جس ڈرامے کی ایکٹنگ ہم آپ جیسے انسان انجام دے رہے ہیں، اس کے ڈائرکٹر کی انسان نوازی پر فخر کرنا چاہیے کہ اُس نے اپنے ڈرامے کی شوٹنگ کے لیے انسان کو مختص فرمایا۔ دنیا میں انسان کی کامیابی یا ناکامی کوئی معنی نہیں رکھتی۔ یہ دونوں بے معنی لفظ ہیں، اور اسی دُھن میں دنیا کی اکثریت مبتلا ہے۔

انسان صرف جو یائے محبت اور اپنے یارِ حقیقی کی دُھن میں لگا رہے۔ باقی تمام عبث اور خیالی دنیا کا بے ہودہ فلسفہ ہے۔ ہم اس کو ڈھونڈتے رہیں جو ہم کو ڈھونڈنا چاہتا ہے۔ اسی کو ڈھونڈیں، خوب ڈھونڈیں اور اتنا ڈھونڈیں کہ اپنے آپ کو پالیں۔

آپ کی چند ساعت صحبت میں میرے دل کو سرور حاصل ہوا۔ آپ درحقیقت مسرت فروش ہیں۔ خدا آپ کو ہر طرح بامراد اور کامیاب رکھے۔۔۔۔

مخلص

محمد اقبال، ۲۲ مئی، ۱۹۳۷ء

اس خط کے بعد بھی علامہ اقبال نے محمد شفیع ایم۔ اے کے ذریعے جو خط لکھوایا، اس میں

پھر سے لمعہ سے ملاقات کی آرزو کا اظہار کیا ہے۔ یہ لمعہ کے نام آخری خط ہے جو ۳۱ اگست ۱۹۳۷ء کو تحریر کرایا گیا ہے۔

"جناب من! ضعف بصارت کی وجہ سے ڈاکٹر صاحب کو ڈاکٹروں نے لکھنے پڑھنے سے منع کر دیا ہے، اس واسطے وہ اپنے دستخط سے آپ کو خط نہیں لکھ سکے۔ دیوانِ غالب کی ترسیل کے لیے آپ کے شکر گزار ہیں اور آپ سے ملاقات کی آرزو رکھتے ہیں۔"[۲۳]

علامہ اقبال، لمعہ حیدرآبادی کو اپنا عزیز دوست اور خاندان ہی کے ایک فرد کی طرح چاہتے تھے۔ ہر وقت لمعہ کی طبیعت اور مشاغل کے ساتھ اُن کی والدہ کی طبیعت کا حال پوچھتے اور اُن کی خدمت میں قدمبوسی عرض کرنے کے لیے کہتے۔ لمعہ کے خطوط کے 'ورود' سے انہیں بے حد خوشی حاصل ہوتی۔[۲۴] اقبال جو بہت کم مسکراتے تھے، جب لمعہ کا خط آتا تو اُن کے تبسم نا آشنا لبوں پر مسکراہٹ بکھر جاتی۔

"........آپ کے خطوط اور خیالات کو پڑھ کر مجھے بے حد مسرت حاصل ہوتی ہے۔ اس اخلاق کا شکر گزار ہوں........"[۲۵]

"........آپ کے خطوط کے ورود سے مجھے بے حد خوشی حاصل ہوتی ہے اور میں آپ کے خیالات کو بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھتا ہوں........"[۲۶]

"........محبت نامہ صبح صبح ملا۔ حالانکہ میرے لب تبسم آشنا نہیں ہیں، تاہم آپ کے خط سے متحرک ہو جاتے ہیں........"[۲۷]

علامہ اقبال نے ایک خط میں ڈاکٹر لمعہ کے ہنرمندانہ سلیقے سے جواب دینے کی بے حد تعریف کی ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

"آپ کے محبت نامہ کے لیے سراپا سپاس ہوں۔ معاف فرمایئے، میں جواب میں آپ کا سا ہنرمندانہ سلیقہ اختیار کرنے سے قاصر ہوں، لیکن آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ دل را بدل رہیست۔ میری صحت سے متعلق آپ کی تجاویز کے لیے آپ کا ممنون ہوں گا۔"[۲۸]

(خط مرقومہ ۱۷ اپریل ۱۹۳۶ء)

اقبال جس طرح لمعہ کے دکھوں میں شریک ہوتے، اُسی طرح خوشی میں برابر کے شریک

ہوتے۔ عید کا موقع ہوتا تو پیشگی مبارکباد بھیجتے۔[۲۹] جب انہیں معلوم ہوا کہ ڈاکٹر لمعہ کا انتخاب دورِ عثمانی کے لیے عمل میں آیا ہے اور ان کی نظمیں 'بارگاہِ خسروی' میں مقبول ہو رہی ہیں تو انہوں نے اس ترقی اور کامیابی پر دلی مسرت کا اظہار کرتے ہوئے لکھا:

"آپ کا نوازش نامہ ابھی ابھی موصول ہوا۔ مجھے اس خط سے دو گونہ مسرت ہوئی۔ ایک تو اس لیے کہ آپ نے اتنی جلدی میں یہ خط لکھا، اور دوسرے اس اطلاع سے کہ آپ کا انتخاب دورِ عثمانی کے لیے عمل میں آیا ہے۔ میری صحت بفضلِ خدا اچھی ہے۔

آپ نے اخبارات میں ملاحظہ کیا ہوگا کہ اہلِ برار کی رائے معاہدے سے متعلق کیا ہے۔ میں براری نہیں ہوں۔ بہر نوع، اعلیٰ حضرت اور برٹش گورنمنٹ، دونوں ہی معاہدہ سے مطمئن نظر آتے ہیں۔ مجھے اُمید ہے کہ آپ کی نظمیں بارگاہِ خسروی میں مقبول ہوتی ہیں، اور اعلیٰ حضرت آپ کو بیرونِ ملک جانے کے لیے وظیفہ مرحمت فرمائیں گے........"[۳۰]

(خط مرقومہ ۴ دسمبر ۱۹۳۶ء)

علامہ اقبال اور ڈاکٹر لمعہ حیدر آبادی کے درمیان جو گہرے تعلقات تھے، ان کا اندازہ اس بات سے ہوتا ہے کہ علامہ اقبال، لمعہ کو ہر اچھی اور بری بات سے باخبر رکھتے تھے۔ اپنی کوئی کتاب شائع ہوتی تو اس کی اطلاع دیتے، لاہور کے واقعات اور اس کے موسم کی کیفیت کا ذکر کرتے، اپنی بیماریوں سے آگاہ کرتے اور اپنی رفتارِ صحت سے مطلع کرتے۔ لمعہ کے نام مکاتیب کے مندرجہ ذیل اقتباسات سے ان تعلقات پر اچھی روشنی پڑتی ہے:

"........ میں نے آپ کی کتاب، جو آپ نے مجھے تحفتہً بھیجی، مطالعہ نہیں کی۔ لیکن میں اسے نہایت خوشی سے پڑھوں گا اور امید ہے اس سے منفعت بھی حاصل کروں گا........ Reconstruction of Religious Thought in Islam پر میرے لیکچر شائع ہو گئے ہیں۔ اگر آپ کا امریکن دوست زمانۂ حال کے اسلام سے دلچسپی رکھتا ہے تو اسے ان کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ مبارک علی تاجر کتب لوہاری گیٹ سے یہ کتاب مل سکتی ہے۔"[۳۱]

(خط مرقومہ ۲۰ مئی ۱۹۳۰ء)

"........ میری صحت بحمداللہ اچھی ہے اور موسم ناگوار نہیں ہے۔ خصوصاً صبح میں اچھی سردی رہتی ہے۔ آپ کا خیال درست ہے۔ چہل قدمی ضرور مفید ہوگی۔ انشاء اللہ آپ کی ہدایت پر ضرور عمل کروں گا۔ یہاں سب خیریت سے ہیں۔ اُمید ہے کہ آپ بھی بعافیت ہوں گے۔ مکرر یاد آوری کا شکریہ۔"[32]

(خط مرقومہ ۷ فروری ۱۹۳۳ء)

"خدا کا شکر ہے کہ آپ خیریت سے ہیں۔ یہاں گرمی شروع ہو چکی، لیکن رات نسبتاً تکلیف دہ نہیں ہے۔ اپریل اور مئی کے یہ دو مہینے یہاں سخت تکلیف دہ ہوتے ہیں۔ دیہات میں تو عموماً موسم اچھا ہوتا ہے۔ یہاں مرضِ چیچک کی وجہ سے لوگ بہت پریشان ہیں۔ اب کہ کسی سرد مقام پر جانے کی فکر میں ہوں، مگر اب تک مقام تجویز نہیں ہوا۔ اگر جانا ہوا تو آپ کو اطلاع کر دوں گا....."[33]

(خط مرقومہ ۱۵ مارچ ۱۹۳۳ء)

"........ اسرار کا ترجمہ M/S Macmillan & Co. نے شائع کیا تھا۔ اس کے ترجمے کے مصنف Dr. Roynold A. Nicholson کیمبرج یونیورسٹی کے پروفیسر ہیں۔ انھوں نے بعض نظمیں 'پیام مشرق' کی بھی ترجمہ کی تھیں جو جرمنی کے رسالے 'Islamica' میں شائع ہوئی تھیں۔ مسٹر نظامت کا خط واپس ارسالِ خدمت ہے۔"[34]

(خط مرقومہ ۱۷ جولائی ۱۹۳۳ء)

"........ یہاں گرمی کی رفتار ترقی پر ہے، اور یہی وجہ ہے کہ مزاج ٹھیک نہیں رہتا اور جواب لکھنے میں تاخیر ہوئی، معاف فرمایئے گا۔ آپ نے بہت اچھا کیا ختم گرما کے بعد ہی لاہور تشریف لائے۔ دیہات میں عموماً گرمی کم رہتی ہے خدا کا شکر ہے کہ آپ خیریت سے ہیں اور میری صحت بھی اچھی ہے........"[35]

(خط مرقومہ ۱۰ اپریل ۱۹۳۴ء)

ڈاکٹر لمعہ حیدرآبادی کو اردو اور انگریزی کے علاوہ فارسی زبان پر بھی قدرت حاصل تھی۔

وہ فارسی زبان میں بھی طبع آزمائی کرتے تھے۔ مولانا رومؒ اور علامہ اقبال کی فارسی شاعری سے بے حد متاثر تھے اور اسی رنگ میں کہتے تھے۔ انہوں نے فارسی میں ایک مثنوی لکھی اور اسے علامہ کی خدمت میں روانہ کیا۔ علامہ اقبال نے ایک خط میں اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"........ آپ کے افسانوں اور مثنوی سے میں نے استفادہ حاصل کیا ہے........ مثنوی کا آغاز بہت اچھا ہے۔ خدا کرے اس کا اختتام بھی اچھا ہو........"[۳۶]

(خط مرقومہ ۱۱ رمئی ۱۹۳۵ء)

اس فارسی مثنوی کو لمعہ حیدر آبادی نے اقبال کے انتقال کے بعد مکمل کیا اور اس کا نام 'مشرقی نامہ' رکھا۔ لیکن یہ مثنوی اب تک شائع نہیں ہوئی۔ سر عبد القادر مرحوم نے اردو کلام 'نقد بہر اُمم' کے مقدمے میں اس جانب اشارہ کیا ہے کہ "ان کے فارسی کلام کا مجموعہ زیر طبع ہے اور........ جناب مولانا عبد اللہ عمادی صاحب جو اُن کے کلام کے قدر داں ہیں، اس کا دیباچہ لکھ رہے ہیں"[۳۷] اس مثنوی کے بارے میں اُس وقت کے ایران کے وزیر تعلیم جناب ایس۔ ایم۔ رضوی کی گراں قدر رائے کا اردو ترجمہ بھی راقم کے پاس محفوظ ہے۔ ڈاکٹر لمعہ حیدر آبادی کی تحریر سے پتہ چلتا ہے کہ یہ مثنوی پاکستان کے گورنر جنرل ملک غلام محمد کے نام معنون کی گئی تھی جو ڈاکٹر لمعہ کے عزیز دوستوں میں سے تھے۔ لمعہ کی فارسی شاعری ایک علیحدہ باب کی محتاج ہے۔ اس لیے اس کے بارے میں یہاں تفصیل سے ذکر مناسب نہیں۔ تاہم اس سے لمعہ کی شخصیت کا ایک اہم پہلو اُجاگر ہو کر سامنے آتا ہے کہ وہ اردو، انگریزی اور فارسی تینوں زبانوں میں شاعری کرتے تھے، اور جس کی اقبال اور ٹیگور نے تعریف و توصیف کی۔ اس سے لمعہ کی قادر الکلامی کا اندازہ ہوتا ہے۔

'اقبال نامہ' حصہ اوّل میں لمعہ حیدر آبادی کے نام کل ۲۹ خطوط ہیں۔ پہلا خط ۱۵ اپریل ۱۹۲۹ء کا تحریر کردہ ہے اور آخری خط ۳۱ اگست ۱۹۳۷ء کا ہے جسے محمد شفیع ایم۔ اے نے اقبال کی جانب سے لکھا ہے۔ اقبال کے دستخط سے کل ۲۸ خطوط ہیں۔ ڈاکٹر لمعہ نے ایک ملاقات میں مجھے بتایا تھا کہ تقریباً پچاس ساٹھ خطوط شیخ عطاء کو دیئے گئے تھے۔ 'اقبال نامہ' میں جو خطوط شائع ہوئے ہیں ان میں سے بعض انگریزی خطوط کا ترجمہ ہیں۔

غرض، لمعہ کے نام اقبال کے خطوط نہ صرف دلچسپ ہیں بلکہ بعض چونکا دینے والے ہیں۔

اِن کے مطالعے سے اقبال اور لمعہ کے مابین گہرے مراسم کا اندازہ ہوتا ہے اور ساتھ ہی لمعہ حیدرآبادی جیسے گمنام شخص کی صلاحیتوں سے بھی تعارف حاصل ہوتا ہے۔ قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ لمعہ حیدرآبادی کے اقبال کے تعلقات اُس زمانے سے ہیں جب وہ طالب علم تھے۔ اس نوجوان طالب علم کے گراں قدر مشوروں کو قبول کرنا، اُن پر عمل کرنا، بار بار اس کا شکریہ ادا کرنا، ہر خط میں خیریت و عافیت دریافت کرنا، اس کی بیماری کا سن کر بے چین ہو جانا، علاج کے لیے لاہور کے حکماء سے نسخہ معلوم کر کے اس پر عمل کرنے کی تاکید کرنا، اُس کی شاعرانہ صلاحیتوں کی تعریف و توصیف کرنا، چند مفید مشوروں سے نوازنا، اُس کے کلام پر باقاعدہ اور مسلسل اصلاحیں دینا، شعر و شاعری میں وقت زیادہ صرف کرنے کا مشورہ دینا، انتخاب کلام کے لیے رہنمائی کرنا، مجموعۂ کلام کے لیے خوبصورت سا نام تجویز فرمانا، اُسے اپنے دل کی دھڑکنیں سُنانا اور رُرازِ درونِ میخانہ[۳۸] سے آگاہ فرمانا، اُسے مسرت فردوش کہنا اور وقتِ آخر بھی اس کی ملاقات کی آرزو رکھنا، شاید ہی اقبال کے کسی عقیدت مند اور مداح کو یہ مرتبہ، قربت اور اعزاز حاصل رہا ہو!

حواشی

۱۔ 'اقبال نامہ' حصہ اوّل۔ مرتبہ شیخ عطا محمد۔ ص ۲۷۱
۲۔ ایضاً۔ ص ۲۷۰
۳۔ ایضاً۔ ص ۲۷۸
۴۔ ایضاً
۵۔ لمعہ کے نام ۱۱ر دسمبر ۱۹۲۴ء کے خط میں انھوں نے پھر یہ بات دہرائی ہے:
"........ گلے کی شکایت ابھی رفع نہیں ہوئی۔ گو کسی قدر بہ نسبت سابق فرق ضرور ہے.... میں ولایت شاید اب کے سال نہ جا سکوں۔" ('اقبال نامہ'، ص ۲۸۳)
۶۔ ایضاً۔ ص ۲۸۱۔ ۸۲
۷۔ 'ہما ڈائجسٹ' دہلی، اقبال صدی نمبر ص ۱۰۴۔ ۱۰۵
۸۔ 'اقبال نامہ' حصہ اوّل ص ۲۸۳۔ ۲۸۴
۹۔ ڈاکٹر لمعہ سے ایک انٹرویو۔ اکبر رحمانی
۱۰۔ 'اقبال نامہ' حصہ اوّل۔ ص ۲۸۵۔ ۲۸۶
۱۱۔ ایضاً۔ ص ۲۹۱۔ ۲۹۲
۱۲۔ ایضاً۔ ص ۲۸۷
۱۳۔ ایضاً۔ ص ۲۸۹۔ ۲۹۰
۱۴۔ ایضاً۔ ص ۲۹۱
۱۵۔ ایضاً۔ ص ۲۹۷۔ ۲۹۸
۱۶۔ ایضاً۔ ص ۲۹۸
۱۷۔ ایضاً۔ ص ۲۷۱۔ ۲۷۲
۱۸۔ ڈاکٹر لمعہ سے ایک انٹرویو۔ اکبر رحمانی
۱۹۔ 'اقبال نامہ' حصہ اوّل ص ۲۸۹

۲۰۔ 'اقبال نامہ' حصہ اول ص ۲۶۷۔
۲۱۔ ڈاکٹر لمعہ سے ایک انٹرویو۔ اکبر رحمانی
۲۲۔ 'اقبال نامہ' حصہ اول۔ ص۲۹۶۔۲۹۸
۲۳۔ ایضاً۔ ص ۲۹۸
۲۴۔ ایضاً۔ ص ۲۹۸
۲۵۔ ایضاً۔ ص ۲۷۵
۲۶۔ ایضاً۔ ص ۲۸۷
۲۷۔ ایضاً۔ ص ۲۸۷۔۲۸۸
۲۸۔ ایضاً۔ ص ۲۹۲
۲۹۔ ایضاً۔ ص ۲۷۶
۳۰۔ ایضاً۔ ص ۲۹۵۔۲۹۶
۳۱۔ ایضاً۔ ص ۲۶۶۔۲۶۷
۳۲۔ ایضاً۔ ص ۲۷۴
۳۳۔ ایضاً۔ ص ۲۷۵۔۲۷۶
۳۴۔ ایضاً۔ ص ۲۷۷
۳۵۔ ایضاً۔ ص ۲۷۸
۳۶۔ ایضاً۔ ص ۲۸۷
۳۷۔ یہ مقدمہ جو ڈاکٹر لمعہ کے ہاتھ کا نقل کیا ہوا ہے، راقم کے پاس محفوظ ہے۔
۳۸۔ ڈاکٹر لمعہ کے پاس چند ایسے خطوط بھی تھے جن میں علامہ اقبال نے اپنی ازدواجی زندگی اور گھریلو حالات کا ذکر کیا تھا۔ لمعہ نے راقم الحروف کو بتایا تھا کہ ایسے تمام نجی خطوط انہوں نے جلا دیے۔

اقبال — احسان دانش کی نظر میں

محمد حنیف شاھد

"نام (احسان) تو مزدوروں والا نہیں۔ اچھا خدا اسم بامسمّٰی کرے!"

(اقبال)

"نام تو مزدوروں والا نہیں۔ اچھا، خدا اسم بامسمّیٰ کرے"![1]

یہ ہیں وہ الفاظ جو علامہ اقبال نے احسان دانش کے بارے میں، ایک ملاقات کے دوران، بطور پیش گوئی فرمائے۔ ان الفاظ کی صداقت اور سچائی سے کون انکار کر سکتا ہے! احسان واقعی اسم بامسمّیٰ ہے۔ علامہ اقبال کی یہ پیش گوئی بالکل درست ثابت ہو چکی ہے۔ احسان کے نام سے کون واقف نہیں! اس کا نام تعارف کا محتاج نہیں۔ احسان کو علامہ اقبال سے بہت عقیدت تھی اور اس کی خواہش بلکہ آرزو تھی کہ کسی طرح علامہ اقبال سے ملاقات ہو۔ اس ضمن میں احسان نے مولانا تاجور نجیب آبادی سے کئی بار درخواست کی لیکن پذیرائی نہ ہوئی۔ بالآخر احسان کے مسلسل اصرار پر مولانا تاجور راضی ہو گئے کہ علامہ اقبال سے ملاقات کرا دیں گے۔ اس ملاقات کے بارے میں احسان اپنی تصنیف "جہانِ دانش" میں رقمطراز ہیں:

"مولانا تاجور، علامہ اقبال کے مداحوں میں سے تھے اور کہا کرتے تھے کہ پنجاب کی سرزمین نے یہ بہت تناور انسان پیدا کیا ہے، لیکن یہاں کی پبلک کے دماغ ابھی اونگھ رہے ہیں۔ یہاں اس یگانۂ روزگار کے لیے بھوپال کے تین سو روپے ماہانہ کے وظیفے کو یہ سمجھ لیا گیا ہے کہ اقبال کی زندگی کے لیے یہ بہت ہے۔ یہاں قوم اور اس کے نشوونما کا تصور سرے سے مفقود ہے۔

"ایک دن میں نے عرض کی مولانا زندگی میں جس قدر اقبال کی شہرت ہے، یہاں اور کس کو یہ رتبہ ملا ہے! مولانا تنک مزاج تو تھے ہی، بگڑ گئے۔ جیسے ان کی خاموشی کے پھوڑے کو چھیڑ دیا ہو۔ بولے: اے اُلو، تجھے کیا خبر کہ علامہ اقبال کس مقام کے انسان ہیں! یہاں ایسی شخصیتوں کے جوہر تو مرنے کے بعد کھلا کرتے ہیں، کیونکہ مُردہ قومیں مُردوں کو پوجتی ہیں اور زندہ قومیں زندہ لوگوں کے جوہر کو سراہتی ہیں۔

"میں نے مولانا سے کئی بار کہا مولانا! مجھے علامہ اقبال کو دکھا تو دیں، آپ کی بڑی نوازش ہوگی۔ مولانا نے کہا ہرگز نہیں، میں تجھے اپنے ساتھ ہرگز نہیں لے جا سکتا۔ کسی اور کے ساتھ بھیج دوں گا، دیکھ آنا۔

میں نے کہا مولانا! میں تو آپ ہی کے ساتھ جاؤں گا، آپ سے زیادہ یہاں میرا ہمدرد کون ہو سکتا ہے!

مولانا بولے تو بڑا بے ادب اور منہ پھٹ آدمی ہے۔ تجھے ساتھ لے جا کر میں کیا اپنی توہین کراؤں۔"

میں نے نہایت لجاجت سے کہا مولانا! میں وعدہ کرتا ہوں جب تک وہاں سے واپس آئیں گے، اس وقت تک میں ہونٹ سیے رہوں گا۔ ایک لفظ بھی منہ سے نہیں نکالوں گا! مولانا سن کر خاموش ہو گئے۔

"ایک دن مولانا نے مجھے گھر سے بلوایا اور کہا ذرا کپڑے ڈھنگ کے پہن آ! میں نے پوچھا کیا گورنر صاحب کے یہاں جانا ہے؟

مولانا: ابے جاہل! علامہ اقبال کے یہاں جانا ہے، علامہ اقبال کے! جس کے لیے تو روز میرے سر رہتا ہے۔

میں: مولانا! انہیں میرے کپڑوں سے کیا غرض، وہ تو آپ کو دیکھیں گے۔ آپ اپنے مقام کا لباس پہن لیں، میں تو آپ کے خادم کی حیثیت سے جاؤں گا۔ اور میرے پاس کپڑے ہیں بھی کہاں! دو جوڑے ابھی دھو کے سوکھنے کے لیے ڈال آیا ہوں، وہ بھی کئی جگہ سے گوتھ رکھتے ہیں۔

مولانا: اچھا! چل یونہی چل لیکن جب تک وہاں رہیے، زبان سی لینا، زبان!

میں: جیسا حکم ہو، میری کیا مجال ہے کہ سرتابی کروں!

اس کے باوجود مولانا تمام راستے مجھے تلقین کرتے گئے کہ وہاں زبان کھولنا گستاخی ہے، گستاخی!

"جب مولانا، علامہ اقبال کی کوٹھی کے دروازے پر پہنچے تو مولانا نے پھر مجھے خاموش رہنے کی تاکید کی اور میں تیوری پر بل ڈال کر خاموش ہو گیا۔

مولانا نے جھلا کے کہا: کچھ منہ سے تو پھوٹ، سن رہا ہے کہ نہیں؟

میں: آپ ہی نے تو کہا ہے کہ خاموش رہنا۔ میں تو بڑی دیر سے خاموشی پر عمل کر رہا ہوں۔

مولانا، مسکراتے ہوئے، علامہ اقبال کے یہاں ایک نیم روشن کمرے میں پہنچ گئے۔ مولانا تاجور اور علامہ تو باتیں کرتے رہے اور میں ان دونوں بزرگوں کو ایک پجاری کی طرح دیکھتا رہا۔۔۔۔
جب چلنے لگے تو علامہ نے مولانا سے میرے متعلق دریافت کیا۔ مولانا نے فرمایا غریب، مزدور آدمی ہے، نہ جانے شعر و شاعری کا روگ کہاں سے لگا لیا اور میرے یہاں آنے جانے لگا عرصہ سے آپ کو دیکھنے کا متمنی تھا۔ علامہ نے میرا نام دریافت کیا۔ میں نے شرماتے ہوئے لہجے میں کہا احسان! علامہ نے فرمایا: "نام تو مزدوروں والا نہیں۔ اچھا، خدا اسم بامسمّیٰ کرے"!
مولانا جب سڑک پر آئے تو کہنے لگے احسان: تو نے بڑے آدمی کو دیکھ لیا ہے؟ میں نے عرض کی حضور! میں بلاشبہ آپ کا ممنون ہوں۔
مولانا: میں نے تجھے اسی لیے خاموش رہنے کو کہا تھا کہ تو بات نہ کرنا جانتا ہے نہ سننا، بھلا مجھے تیری ممنونیت سے کیا فائدہ"؟
میں نے کہا مولانا! شکریہ کوئی جرم تو نہیں۔
مولانا نے کہا چپکا چپکا چل، بات نہ بڑھا میں تجھے اچھی طرح جانتا ہوں اور بہر کیف ہوں کہ تو خوش نصیب ہے کہ علامہ اقبال سے مل بھی لیا اور دعا بھی لے لی ہے"
مندرجہ بالا واقعے سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ احسان کی علامہ اقبال سے ملاقات کب اور کہاں ہوئی البتہ احسان کی ایک نظم اس سلسلے میں ہماری رہنمائی کرتی ہے۔ لکھتے ہیں:

برسات کی اک شام سے زرکار تھا عالم　　تھیٹر کے قریں خلد بریں کا تھا نظارا

اس شعر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ احسان برسات کی ایک شام کو علامہ اقبال کے دولت کدے واقع میکلوڈ روڈ پر بغرض ملاقات تشریف لے گئے تھے جو تھیٹر یعنی سینما کے قریب تھا۔ علامہ اقبال اس کوٹھی میں ۱۹۲۲ء کے اواخر سے لے کر مئی ۱۹۳۵ء تک رہائش پذیر رہے چنانچہ احسان نے ۱۹۲۲ء اور ۱۹۳۵ء کے دوران علامہ اقبال سے ملاقات کی۔ اس ملاقات سے احسان نے علامہ اقبال سے جو تاثر لیا اور ان کی خستہ حال کوٹھی کے بارے میں جو کچھ محسوس کیا۔ اسے "ڈاکٹر اقبال کی کوٹھی" کے عنوان سے نظم کی صورت میں ہمیشہ کے لیے محفوظ کر دیا۔ اس نظم کے ذریعے نہ صرف احسان اور علامہ اقبال کے درمیان ملاقات پر روشنی پڑتی ہے بلکہ علامہ اقبال کے بارے میں احسان کے تاثرات اور محسوسات کا پتہ بھی چلتا ہے۔ یہ نظم چونکہ نایاب ہے، لہٰذا ہدیۂ قارئین ہے ؎

بھیگے ہوئے پیڑوں کی پھننگیں تھیں گلابی　　لیکن کوئی چمکا نہ تھا گردوں پہ ستارا
اک سمت جو اٹھتی مری مخمور نگاہیں　　چمکا مرے دل میں غم پنہاں کا شرارا

کوٹھی کی منڈیروں پہ اُداسی نظر آئی — اللہ رے غمناک و غم انگیز نظارا!
سنسان سی دہلیز تھی، چپ چاپ سے کمرے — جیسے کبھی اوّل سے سجایا نہ سنوارا
دالان کے زخموں میں تھا برسات کا پانی — اینٹوں کا، پلستر کے شگافوں سے نظارا
یہ دیکھ کے اک درد سا اٹھا مرے دل میں — اشکوں کو نہ آنکھوں میں رہا ضبط کا یارا
تھی سامنے بیدردیِ احباب کی تصویر — اشکوں سے ہوا تر مرے دامن کا کنارا
حیراں تھا کہ ہوتا ہے ضیا بار یہاں سے — تہذیب کے گردوں کا درخشندہ ستارا
ہے جس کی نظر شعلۂ مستور کی شاہد — ہر موجِ نفس جلوۂ سینا کا شرارا
حل کرتا ہے راتوں کو ستاروں کے معمے — ہے عرشِ بریں جس کے تخیل کا کنارا
ہر مصرع موزوں میں جھلکتی ہے طلائی — ہر شعر ہے اک کوثر و تسنیم کا دھارا
ہر لفظ ہے مستقبلِ زرّیں کا پیامی — ہر بات میں بیداریِ مسلم کا اشارا
اللہ کی قدرت کا تماشہ تھا نظر میں — اقبال کا اور ایسے مکاں میں ہو گزارا!

سنتا ہوں کہ اب ہو گئی کوٹھی کی مرمت
احسان کبھی دیکھنے جاؤں گا دوبارا [۵]

احسان کا علامہ اقبال کی کوٹھی کا یہ مرثیہ نہ صرف ایک دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے بلکہ تاریخی اہمیت کا بھی حامل ہے کیونکہ علامہ اقبال کی شخصیت اور فن کے بارے میں تو سینکڑوں کتابیں لکھی جا چکی ہیں لیکن ان کی رہائش گاہوں کے متعلق زیادہ معلومات دستیاب نہیں، صرف ڈاکٹر عبداللہ چغتائی اور مولانا عبدالمجید سالک نے مذکورہ کوٹھی کے بارے میں مختصراً ذکر کیا ہے۔ ڈاکٹر عبداللہ چغتائی اس ضمن میں رقمطراز ہیں:

"علامہ کے قیام کے دوران میں اس کوٹھی کی مرمت ہوتے کبھی نہیں دیکھی گئی۔ اکثر دیواروں سے پلستر غائب تھا۔"

ایک دفعہ کا ذکر ہے، سخت گرمی کا زمانہ تھا، پروفیسر ڈکن سن جو گورنمنٹ کالج لاہور میں ان دنوں تازہ تازہ علی گڑھ سے آئے تھے، علامہ کے ہاں آئے۔ اتفاق سے کوٹھی کے درمیانی کمرے میں نشست تھی۔ کمرے میں نہایت بے ترتیبی سے دیوار پر ملکہ وکٹوریہ کی رنگین تصویر بغیر شیشے کے آویزاں تھی۔ پروفیسر ڈکن سن کی نظر جب تصویر پر پڑی تو مسکرا کر علامہ سے پوچھا کہ آپ کو تصاویر سے بھی ذوق ہے۔ علامہ نے مسکرا کر تصویر کو اپنے ہاتھ سے ذرا حرکت دی تو پیچھے سے

دیوار میں ایک شگاف نمودار ہوا جسے تصویر نے ڈھانپ رکھا تھا، اور یہی اس کا مصرف تھا۔"[۵]

دیگر متعدد شعراء کی طرح احسان بھی علامہ اقبال سے بہت زیادہ متاثر تھے۔ انہیں نہ صرف علامہ اقبال سے عقیدت تھی بلکہ وہ اپنے آپ کو علامہ کا پجاری کہتے تھے۔ یہ تاثر ان کی ذات تک ہی محدود نہ رہا بلکہ اس کا اظہار ان کے کلام سے بخوبی ہوتا ہے۔ میرے خیال میں کسی دوسرے شاعر نے علامہ اقبال کو اشعار کی صورت میں اتنا خراجِ عقیدت پیش نہیں کیا جتنا احسان نے پیش کیا ہے۔ احسان کی ایسی ان گنت نظمیں جا بجا بکھری پڑی ہیں۔ جیسا کہ عرض کیا ہے کہ احسان علامہ اقبال سے بہت زیادہ متاثر تھے اور انہوں نے انہی کے رنگ و آہنگ کو اپنانے کی کوشش کی۔ اس میں وہ کامیاب بھی ہوئے۔ وہ کس حد تک کامیاب ہوئے، اس کے لیے ان کی کتاب "مقامات" کا مطالعہ ضروری ہے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر انور سدید "احسان دانش، قطعے کے آئینے میں" میں لکھتے ہیں:

"احسان دانش برصغیر کے علمی و ادبی حلقوں میں متعارف ہوئے تو علامہ اقبال کا سانحہ ارتحال ہو چکا تھا۔ اور ان کے فکر و فن کی گونج پورے برصغیر کو اپنی لپیٹ میں لے چکی تھی۔ اور ان کی تب و تاب شعراء کو مسلسل متاثر کر رہی تھی۔ چنانچہ ایک طویل عرصے تک اقبال کا پُر شکوہ آہنگ پیدا کرنا شعراء کی خصوصیت شمار ہوتا تھا۔ احسان دانش نے "جہانِ دانش" میں جگہ بہ جگہ اور "مقامات" کے انتساب میں اقبال کو جو خراجِ عقیدت پیش کیا ہے، اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ ان سے شدت سے متاثر تھے اور انہوں نے اقبال کے فعال انداز کو اپنانے کی کوشش کی۔ ان کی کتاب "مقامات" کے بیشتر قطعات اس وجاہت کا مظہر ہیں۔"[۶]

ڈاکٹر انور سدید مزید لکھتے ہیں:

"ان کی ادبی انفرادیت اس بات میں ہے کہ انہوں نے اپنے پیش رو شعراء اقبال اور جوش وغیرہ کو قابلِ تقلید تصور کرتے ہوئے بھی ان کی کورانہ تقلید نہیں کی بلکہ اپنے محسوسات کو ذات کی تخلیقی کٹھالی سے کندن بن کر نکلنے کا موقع عطا کیا۔ یہ جوہر قطعہ نگاری میں بھی کھل کر سامنے آتا ہے، مثلاً ؂

چاند سے کچھ دور اک تارا چمکتا ہے مدام ۔۔۔ دونوں اپنے اپنے مرکز سے مگر ہلتے نہیں
جس طرح دو طالب و مطلوب ناراضی کے بعد ۔۔۔ تنہا تنہا راہ میں چلتے ہیں اور ملتے نہیں[۷]

لیکن آغا شورش کاشمیری کہتے ہیں۔

"احسانؔ ۔ اقبالؔ، جوشؔ اور حسرتؔ کا حد اوسط ہیں۔ ان کے ہاں اقبالؔ کی فکر نہیں، جذبہ ہے ۔ جوشؔ کے الفاظ نہیں، کیونکہ احسانؔ کے الفاظ عوام سے زیادہ قریب ہیں، اور عوام سے مخلص بھی زیادہ ہیں، مگر جوشؔ کا ولولہ ان کے ہاں ضرور ہے۔ حسرتؔ نے غزل کو جو گداز دیا، وہ ان کے ہاں بھی ہے، مگر احسانؔ نے غمِ جاناں کے ساتھ غمِ دوراں کو ملا کر غزل کا ایک سانچہ تیار کیا ہے جو انہی سے منفرد ہو گیا ہے۔" ۸

توقیر طاہر کا بیان ہے:

"احسانؔ، میر انیسؔ اور نظیرؔ اکبرآبادی کے علاوہ اقبالؔ اور جوشؔ سے متاثر تھے۔" وہ رقم طراز ہیں:

"میر انیسؔ اور نظیرؔ اکبرآبادی کے مطالعہ کے بعد احسانؔ دانش پر ماحول کا جو اثر اصولی طور پر ہونا چاہیے تھا، وہ تو ظاہر ہے، مگر اس دور میں احسانؔ سے پہلے کوئی شاعر بھی اقبالؔ اور جوشؔ کی تقلید تو کجا۔ گردِ راہ کو بھی نہ پہنچ سکا تھا، لیکن اس کے ذاتی جوہر اور فطری صلاحیتیں ایسی کارفرما ہوئیں کہ یہ سند دستان بھر میں، اپنے ہم عصر شعراء سے کٹ کر، زمانہ کی تیز رفتار و مشکلات پر مسکراتا ہوا، اپنے پیش روؤں کی صف میں جا ملا، اور اس مردانہ روی سے، کہ پرواز کی کوئی گرفت اس کے دامن اور کوئی حادثات کی دیوار اس کے تلوؤں کو آلودہ نہ کر سکی۔

"احسان دانش کے کلام میں جہاں نظیرؔ اکبرآبادی اور میر انیسؔ کی روحیں بولتی نظر آتی ہیں، وہیں علامہ اقبالؔ اور جوشؔ ملیح آبادی کے اسلوب بھی پَر فشاں ہیں جو وقتی اور عصری تقدیم و تاخیر کے لحاظ سے اصولی طور پر ضروری ہیں۔" ۹

پروفیسر سجادؔ حارث، احسانؔ اور اقبالؔ کے فلسفۂ زندگی اور فلسفۂ خودی پر تبصرہ کرتے ہوئے، اپنی تصنیف "عوامی شاعر اور اس کا فن" میں تحریر کرتے ہیں:

"راشدؔ، میراجیؔ، منٹوؔ، عصمتؔ، عسکریؔ، فیضؔ، ساحرؔ، جذبیؔ، جوشؔ، اور اقبالؔ وغیرہ سے کہیں زیادہ احسانؔ کا فن اس سخت و سنگلاخ زمین سے لگ کر زندگی کی تلخ ترین حقیقتوں کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر ارتقا کی سیڑھیوں پر چڑھا ہے، مثلاً

> رموزِ ہستی انساں کو انساں پا نہیں سکتا — معمہ یہ کسی صورت سمجھ میں آ نہیں سکتا

آگے چل کر اسی نظم میں ایک دوسرے مقام پر کہتے ہیں۔

> قدم راہِ طلب میں جو بھی بڑھ جائے غنیمت ہے — حقیقت کو اگرچہ فکرِ انساں پا نہیں سکتا

اور پھر مجبوریِ انسان کے احساس کی پستی اور کم مائگی کا اظہار اسی ذہنی تسلسل کے ساتھ ان الفاظ

پر آکر ختم ہوتا ہے۔

؎ اسیرِ حدِ امکاں ہے بصیرت نوعِ انساں کی پرے سورج سے اُڑ کر کوئی ذرہ جا نہیں سکتا

اس کے برعکس اقبال کی خودی پر اگر ہم غور کریں تو یقیناً ان اشعار کو پڑھ کر احسان کی فکری کم مائگی کا بُری طرح احساس ہوتا ہے۔ اقبال اپنے فکر و نظر کی کمند ستاروں سے آگے پھینکتے ہیں اور زمان و مکان کی قیود کو زیر و زبر کر ڈالتے ہیں۔ وسیع انسانیت کے قدموں میں حیات و کائنات کے سارے اسرار و رموز لا کر ڈال دینے کی سعی کرتے ہیں اور جد و جہد کے لیے بے پناہ جذبات اور امکانات کی نئی راہیں کھولتے ہیں۔ ہمتِ مردانہ کو قدم قدم پر فکر و عمل کی دعوت دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

؎ یزداں بہ کمند آور اے ہمتِ مردانہ

لیکن احسان، اپنے جمہوری کردار اور ترقی پسند نظریۂ حیات کے باعث، حدِ امکان کی مجہول بصیرت میں زیادہ دنوں تک اسیر نہیں رہ سکے کیونکہ ان کا فکری ارتقا، حرکت پذیر اور تغیر پسند رہا ہے۔ اس خصوصیت کے باعث ایک مقام پر آکر وہ یہ کہتے ہیں۔

؎ نظر سے وقت کے ہمراہ پردے اٹھتے جاتے ہیں مگر مرکز کسی تعمیر کو ٹھہرا نہیں سکتا

اگرچہ ابھی ان کی فکر و بصیرت میں وہ بلند حوصلگی پیدا نہیں ہوئی جو اقبال کے نظریۂ حیات کا طرۂ امتیاز رہا ہے، ابھی وہ سر جھکائے شاہراہِ زندگانی پر گامزن ہیں اور آفتاب و کائنات کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر دیکھنے کے عادی نہیں ہوئے، اور ابھی وہ ادراکِ حقیقت کے راستوں سے دُور ہو کر چلتے ہیں ؎

ہے نادانی کسی شے پر نگاہوں کو جما دینا چلا چل سر جھکا کر شاہراہِ زندگانی سے

ان کا فطری ارتقا منزل بہ منزل بڑھتا جاتا ہے۔ بالآخر وہ شاہراہِ زندگانی کے ایک ایسے سنگِ میل پر آپہنچتے ہیں جہاں وہ رموزِ ہستی کو سمجھنے کی جد و جہد کرنے لگتے ہیں، اور جس حقیقت کو پہلے وہ فکرِ انساں کے اختیار کی چیز نہیں سمجھتے تھے اور جس بصیرتِ نوعِ انساں کو وہ اسیرِ حدِ امکان سمجھتے تھے، اب اس نئی منزل پر پہنچ کر انہیں وہ سب خیالات باطل دکھائی دیتے ہیں اور ادراکِ حقیقت کے لیے حیات آفریں تصورات سے سرشار ہو کر تیقن اور اعتماد کے ساتھ ایک نئی دنیا کا نقشہ پیش کرتے ہیں۔

؎ ڈھائیں گے عقائد کے گھروندوں کو نئے لوگ اس بزم کا نقشہ ہی نیا ہو کے رہے گا

اس دور کی تخلیلِ عناصر پہ نظر ہے — اس فرش سے یہ عہدہ بر آ ہو کے رہے گا
مستقبلِ انساں ہے قیاسات سے باہر — حاکم بدہن یہ تو خدا ہو کے رہے گا
ظلمات سے پھوٹیں گے مہ و انجم و خورشید — ہر ذرہ تعین سے رہا ہو کے رہے گا

آگے چل کر لکھتے ہیں :

جتنی جس انساں کو توفیقِ خودی ہوتی گئی — زندگی آگاہِ رازِ زندگی ہوتی گئی

یہ شعر اقبال کے فلسفۂ خودی کی نشان دہی کرتا ہے۔ یہ شعر اور اسی طرح کے سیکڑوں اشعار زندگی کے بارے میں صرف ایک مخصوص قسم کے تصور کو ہی پیش نہیں کرتے بلکہ ان پر اقبال کے فکری میلانات کی چھاپ دکھائی دیتی ہے۔ لیکن اقبال کے اثر کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ احسان کی اپنی شخصیت اور زندگی چند مستعار خیالات و معتقدات میں یکسر دب کر رہ گئی ہے۔ مجموعی طور پر احسان کی متعدد غزلوں میں اقبال ہی کی روح کار فرما نظر آتی ہے۔" [۱۱]

پروفیسر سجاد حارث، اقبال اور احسان کے نظامِ فکر کے بارے میں لکھتے ہیں :

"اگر پریم چند اور ٹالسٹائی اپنے مذہبی معتقدات اور ذہنی تضادات کے باوجود انسانیت کے عظیم فنکار تسلیم کیے جا سکتے ہیں اور اقبال کو اسلامی نظامِ فکر کا ترجمان سمجھتے ہوئے ترقی پسند ادیبوں کی صف میں کھڑا کیا جا سکتا ہے، تو احسان دانش کو بھی ان کے مذہبی اعتقادات، ذہنی تضادات اور نظری خام کاری کی بنا پر ہرگز نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کیونکہ احسان کی شاعری میں بھی پریم چند اور ٹالسٹائی کی طرح ظلم سے نفرت اور انسانیت سے بے پناہ محبت کے جذبات پائے جاتے ہیں۔ ان کی نظموں کے ہر لفظ میں اس سماجی نظام کے خلاف صدیوں کی تلخی اور نفرت بھری ہوئی ہے جس کی بنیاد ظلم، تشدد اور بے انصافی پر قائم ہے۔ احسان دانش نے جدید اردو ادب میں باشعور طریقے سے محنت کش طبقہ کی ترجمانی کے لیے قدم اٹھایا ہے اور خود کو "شاعرِ مزدور" کہنے میں فخر و عزت کا احساس کیا ہے۔ یہ احسان کی شاعری کے مطالعہ کا سب سے قابلِ قدر پہلو ہے۔

میری فطرت ہے وفا، رسم دِہ وا سے دور ہوں — شاعرِ مزدور ہوں، ہاں شاعرِ مزدور ہوں [۱۲]

جو مشترک اقدار احسان اور اقبال میں پائی جاتی ہیں یا یوں کہیے کہ احسان نے اقبال سے متاثر ہو کر جن باتوں کو اپنانے کی کوشش کی ہے، ان میں ایک یہ ہے کہ دونوں "شاعرِ فطرت" ہیں۔ اس سلسلے میں وحید الحسن "احسان دانش۔ شاعرِ فطرت کے روپ میں" کے عنوان سے رقمطراز ہیں۔

پھر سید قطب الدین محمد شیرازی نے میر داماد کے مقابلے میں مولانا (رومؒ) کا دفاع کیا ہے:

اے کہ طعنہ می زنی بر مولوی	اے کہ محرومی ز فہم مثنوی
گر تو فہم مثنوی می داشتی	کے زبان طعنہ می افراشتی
گرچہ سستیہائے استدلال عقل	مولوی در مثنوی کردہ است نقل
لیک مقصودش نبودہ عقل کل	زانکہ او ہادیست در کل سُبُل
بلکہ قصدش عقل جزوی فلسفی ست	زانکہ او بے نور روئے یوسفی ست
عقل جزوی چون شود از وہماست	زان سبب مذموم نزد اولیاست

(ترجمہ:۔ تو نے مولوی (رومی) پر طعنہ زنی کی ہے، تو تو مثنوی کے فہم و ادراک ہی سے محروم ہے۔

اگر تو مثنوی رومی کو سمجھنے کے قابل ہوتا تو پھر یہ زبان طعن دراز نہ کرتا۔

اگرچہ مولوی نے اپنی مثنوی میں عقل کے استدلال کی کمزوریاں بیان کی ہیں،

لیکن اس سے ان کی مراد "عقل کل" نہ تھی، کیونکہ وہ (عقل کل) تو تمام راستوں میں رہنمائی کرنے والی ہے۔

مولانا نے تو فلسفے کی جزوی عقل کی بات کی تھی کہ وہ کسی یوسف کا بے نور چہرہ ہے۔

جزوی عقل چونکہ اوہام کا نتیجہ ہے اس لیے اولیا کے نزدیک مذموم ہے)

(فلسفۂ عالی یا حکمت صدرالمتالہین، جلد اول طہران ۱۳۴۲، صفحہ بی بر جواد مصلح کے مقدمہ سے ماخوذ)

۴۔ چونکہ امام فخر (رازی) کو بو علی سینا کی کتاب "اشارات" پر تنقید کے برخلاف تمام عقلی علوم سے، بالخصوص فلسفۂ مشائی (ارسطو سے منسوب فلسفہ) کے، کامل آشنائی تھی، اس لیے فلسفہ کے بہت سے مخالفین نے انہیں فلسفی کے طور پر جانا اور فلسفہ کے زمرہ میں شمار کرتے ہوئے، تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔

۵۔ خاقانی کے درج ذیل مشہور اشعار، اُس کی اس دور کے ارباب فلسفہ سے متعلق مروجہ طرز فکر کی پیروی کے غماز ہیں:

۱۔	فلسفہ در سخن میامیز ید	وانگہی نام آن جدل منہید
۲۔	دخل گمرہی است بر سر راہ	ای سران پای در دخل منہید

اس خامشی میں جائیں اتنے بلند نالے   تاروں کے قافلے میں میری صدا درا ہو
ہر دردمند دل کو رونا مرا رُلا دے   بے ہوش جو پڑے ہیں، شاید اُنہیں جگا دے

احسان دانش کہتے ہیں ؎

یہ آرزو ہے کسی کو رازِ حیات کا رازداں بناؤں   کسی سے رودادِ شوق کہہ دوں، کسی کو ہم داستاں بناؤں
جو میرے جبریلِ شاعری کو اصولِ پیغمبری سکھا دے   جو میرے قصرِ یقیں کو صدق و صفا کی شمعوں سے جگمگا دے
میسّر آجائے ایسی ہستی تو کیا بتاؤں کہ کیا کروں میں   نہ ہو غلامی کا رنگ جس میں وہ سجدۂ بے ریا کروں میں
خرام گاہوں میں اس کے نقشِ خرام کو کہکشاں بنا دوں   اگرچہ احساں میں ہوں فانی مگر اسے جاوداں بنا دوں

جہاں تک انسان اور فطرت کے باہمی روابط کا تعلق ہے، ورڈز ورتھ، اقبال اور احسان تینوں ایک ہی منزل پر گامزن نظر آتے ہیں۔ لیکن جب انسان اور فطرت میں تصادم ہوتا ہے تو ان تینوں شاعروں کے نقطہ ہائے نظر میں نمایاں تبدیلی ہو جاتی ہے۔ ورڈز ورتھ، فطرت پر انسان کی برتری کا قائل ہے لیکن تسخیرِ فطرت کو اپنا ایمان نہیں بناتا۔ اقبال، انسانیت کے کمال کے لیے تسخیرِ فطرت کو ضروری خیال کرتے ہیں۔ ان کے عقیدے میں فطرت کا کام بس اتنا ہے کہ وہ انسان کو حساس کر دے، اس کے بعد فطرت خود انسانیت میں گم ہو کر انسان کی خودی کو بیدار کرے۔ شاعر، فطرت کا نکتہ داں ہے اور جس قدر جلد فطرت کو تسخیر کر لے، اسی قدر جلد اس کی خودی کمال کی منزل پر پہنچ جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ اقبال کے یہاں اس کائنات میں فطرت کی جلوہ گری سے زیادہ انسان کی جلوہ گری کارفرما ہے۔ فرماتے ہیں ؎

ایں جہاں چیست؟ صنم خانۂ پندارِ من است   جلوۂ اُو گروِ دیدۂ بیدارِ من است
ہمہ آفاق کہ گیرم بنگاہے اُو را   حلقۂ ہست کہ از گردشِ پرکارِ من است
ہستی و نیستی از دیدن و نادیدنِ من   چہ زمان و چہ مکاں، شوخیِ افکارِ من است

احسان بھی اگرچہ انسان کے لیے فطرت کی بقا ضروری سمجھتے ہیں لیکن وہ فطرت سے مرعوب نہیں ہوتے۔ وہ انسان کی تخلیقات میں فطرت کو شامل کر لیتے ہیں لیکن جب انسان کا شعور خود آگہی کی طرف مائل ہو جاتا ہے اور وہ دنیا کے بندھنوں سے بے نیاز ہو کر اپنی زندگی کا راستہ متعین کر لیتا ہے تو اسے فطرت کی رہنمائی کی ضرورت نہیں، اور ایک وہ بھی مقام آجاتا ہے کہ تکمیلِ انسانیت کے بعد شاعر یا ادیب، فطرت کی رہنمائی کرنے لگتا ہے۔

کیا ہے میں نے نیاز مندی سے اِک دلِ بے نیاز پیدا
ضمیرِ فطرت میں میرے سوزِ کلام سے ہے گداز پیدا
بپا کیے ہیں زمینِ شعر و سخن میں وہ انقلاب جس نے
دیے ہیں یعنی بجھے چراغوں کی گود میں آفتاب میں نے

اپنی ذات پر اعتماد اور اپنے جذبہ ہائے پُرخلوص پر یقین ایک آرٹسٹ کو خُدا سے نزدیک کر دیتا ہے، اگر خدا نے اس کائنات میں تخلیق کا کام سنبھال لیا ہے تو شاعر نے بھی سُنّتِ الٰہی کے تحت آرٹ کی تخلیق کا کام سنبھال لیا ہے۔ اقبال نے اس مقام پر فطرت پر انسان کی برتری اور تخلیقی عمل کا ذکر کرتے ہوئے، خدا سے بھی دو دو باتیں کی ہیں، انسان، خُدا سے کہتا ہے کہ میری تخلیق تیری تخلیق سے کمتر نہیں ہے

تو شب آفریدی، چراغ آفریدم
سفال آفریدی، ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی
خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

احسان بھی ورڈزورتھ اور اقبال کی طرح فطرت کی ان تمام بوالعجبیوں سے واقف ہیں، انہیں احساس ہے کہ انسان اشرف المخلوقات ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اپنی ایک نظم "زعمِ شاعر" میں وہ کہتے ہیں

مرے قلم کو ہے تمیزِ شعر پیرائی
عروسِ نظم کے گیسو سنوار دیتا ہوں
شبابِ حُسن کے پنہاں ترین جلووں کو
نگاہِ عشق اثر سے نکھار دیتا ہوں
مرے نقوشِ تخیّل میں زندۂ جاوید
بگڑ کے حُسن کی ہستی سنوار دیتا ہوں
شرابِ نغمۂ دل سے فضا کو نہلا کر
چمن چمن کو نویدِ بہار دیتا ہوں
ہے چشمِ حور و ملائک کو آرزو میری
خدا سے ہوتی ہے خلوت میں گفتگو میری

یہی نظر کی بلندی، فطرت پر بالادستی، خداشناسی، انسان دوستی احسان کو ایک عظیم شاعرِ فطرت ماننے پر مجبور کرتی ہے۔ احسان کو فطرت سے بڑا پیار ہے۔ فطرت نے اس پیار کا انعام احسان کو یہ دیا کہ ان کے کلام میں ادبی اور شاعرانہ مصوّری رچ بس گئی، انگریزی شعراء کی طرح ہمارے شعراء کے یہاں بھی تجریدی تصورات کو جاندار اور جیتی جاگتی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔ اقبال، جوش اور احسان کی نظموں میں یہ شاعرانہ مصوّری کمال کو پہنچ گئی ہے۔ خیالات کو تجسیم

کرنا بڑا ہی نازک فن ہے کیونکہ اس سے فن کی قدریں مجروح ہوتی ہیں لیکن باکمال شاعر اس فن سے پورا فائدہ اٹھاتے ہیں۔ احسان نے اس شاعرانہ مصوری کو کئی رُخ دیئے ہیں، کبھی تو وہ جاندار اشیاء کو بے حس و حرکت دکھاتے ہیں اور کبھی بے جان اور جامد اشیاء کو محسوسات کی شکل دے دیتے ہیں۔ ایسے مواقع پر انہوں نے تشبیہ و استعارے سے مکمل طور پر کام لیا ہے نتیجہ یہ ہے کہ کلام میں زور، شعر میں گرج، نظم میں بانکپن اور منظر میں سحر کاری پیدا ہو گئی ہے۔ اس قسم کا نمونہ دیکھنا ہو تو ان کی نظم "کوہ مری" کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں ؎

بلند و پست سے لپٹی ہوئی حسین راہیں ۔۔۔ یہ سبزہ زار، یہ پاکیزہ تر "ہُوا گاہیں"
یہ "ماضیوں کے مقابر" یہ "دور کے کُہسار" ۔۔۔ یہ "واقعات کے قبّے"، یہ "حادثوں کے مزار"
یہ "گھاٹیوں کے قبیلے"، یہ "پتھروں کی ملل" ۔۔۔ یہ "رفعتوں کے در و بام"، یہ "عظمتوں کے محل"
یہ "بے کلس کلیسا" یہ "بُرجیوں کی قطار" ۔۔۔ دبیز تیرگیوں کے جمے ہوئے انبار

آپ نے غور کیا کہ وہ بے جان اشیاء کو اس طرح پیش کرتے ہیں گویا ذی روح ہیں اور تشبیہات میں ان الفاظ کو پسند کیا ہے جن میں حرکت پائی جاتی ہے یا جو جسم رکھتے ہیں، مقابر، قبّے قبیلے، بے کلس کلیسا۔ ایک تہذیب، ایک کلچر اور ایک تمدن کی زندہ تصویر ہیں۔ اسی مقام پر احسان کی شاعرانہ بزرگی اور عظمت کا راز ظاہر ہوتا ہے۔ یہ شاعرانہ مصوری فطرت کی آغوش میں زیادہ پکی ہے۔ فطرت نے ان کے دل و دماغ کو جلا بخشی۔ احسان کے تجربات فطرت کے رہینِ منت ہیں۔ احسان کی ساری زندگی کد و کاوش اور جد و جہد میں گزری اور دو گھڑی انہیں سکھ نصیب نہ ہُوا۔ فطرت کو احسان کے اس المیے کا پورا احساس ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فطرت نے احسان کو اُمیدوں کے سہارے، اپنے حسین جلوؤں کی مدد سے، اپنی پُر فریب نزاکتوں میں بہلا کر ایک اعلیٰ انسان بنا دیا ہے۔

عبدالمالک آروی اپنی تصنیف "اقبال کی شاعری" میں رقمطراز ہیں:

"اقبال کی شاعری نے نہ صرف پنجاب بلکہ ہندوستان کے مختلف صوبوں کو اثر پذیر کیا۔ لیکن اقبال کا یہ اثر پنجاب اور اودھ پر زیادہ گہرا رہا۔۔۔۔ یُوں تو ملک میں کافی تعداد ان شعراء کی ہے جنہوں نے اقبال کی تقلید میں نظمیں کہنی شروع کیں اور ہمارے اردو ادب میں اقبال کے ان مقلدوں کی بدولت بہت سا ذخیرہ جمع ہو گیا لیکن حقیقت میں اقبال کے صحیح جانشینوں میں ہمارے سامنے صرف دو ہی شاعر نظر آتے ہیں: ایک جوش دوسرے احسان۔ سیماب نے بھی اس تتبع کی کوشش کی لیکن وہ ہمارے عہد کے مصحفی ہیں۔ اقبال شاعرِ اسلام ہیں، احسان

موضوع پر ایسی اثر انگیز نظمیں نہ اقبال نے کہی ہیں نہ جوش نے۔ یہ احسان کی آپ بیتی ہیں۔ جہاں اقبال اور جوش کا ذہن پہنچ نہیں سکتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال تو بلندی و پستی، دونوں جگہ قبولیت کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں لیکن جوش کو امراء زیادہ پسند کرتے ہیں اور احسان کو غربا ۔ احسان غریبوں کا شاعر ہے، اس کے شعر کا موضوع بستر سنجاب کی بجائے بوریا ہے۔

احسان کی نظم "مزدور کی موت" اُردو زبان کے غیر فانی شاہکاروں میں سے ہے۔ یہ نظم احسان کی جیتی جاگتی تصویر ہے صورِ شعریہ یا محاکات کی ایسی مثالِ بدیع شاید ہی اور کہیں نظر آئے۔ احسان اگر اپنی پوری زندگی میں صرف یہی ایک نظم کہہ جاتے، جب بھی ان کی حیات کی ضمانت ہو سکتی تھی، لیکن جشن بیچارگی لکھ کر تو انہوں نے اپنی شاعرانہ انفرادیت بھی منوالی۔

"مزدور کی موت" "مزدور کا چالان" اور "جشن بیچارگی" احسان ہی کے قلم سے نکل سکتی تھیں جو "میرا گھر" "غم فاطمہ" اور "خندۂ غرور" لکھ سکے۔ اقبال کو یہ دن دیکھنا نصیب نہ ہوا اور جوش بھی اس نوع کا کوئی المناک تصور نہ کر سکتے تھے۔

احسان کے نالہ میں درد اور تلقین، جوش کا اندازِ خطاب بلیغ اور شاعرانہ ہے۔ احسان کا انداز سلیس اور حکیمانہ۔ احسان کو جب مقدر نے وطن سے بہت دور، پنجاب میں پھینکا تو اس کو ایک مدت کے لیے وطن کی زیارت بھی نصیب نہ ہو سکی۔ اس دوران میں اس کا گھر گر گیا۔ ایک زمانہ کے بعد جب وہ اپنے وطن میں آتا ہے تو اپنے گھر کا نقشہ اس کو بے حد متاثر کرتا ہے، اس نے ایک نظم لکھی جس کے آخری اشعار تیر کی طرح دل میں پیوست ہو جاتے ہیں۔ کہتے ہیں ؎

میں تو اپنی سخت جانی سے یہ صدمہ سہہ گیا   میرے غم میں میرا گھر برباد ہو کر رہ گیا
آج اپنے اس شکستہ گھر میں پھر آیا ہوں میں   بے کسی کے چند آنسو نذر کو لایا ہوں میں

اور آخری شعر میں تو گویا دل نکال کر رکھ دیا ہے ؎

دل بھرا آتا ہے، روکوں کس طرح، انساں ہوں   آہ! میں اپنے وطن میں ہوں مگر مہمان ہوں

یہ ہُوک اقبال اور جوش کے دل میں کہاں سے آتی!

احسان نے اُردو زبان میں بحیثیت نظم نگار شہرت حاصل کی ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ غزل گو کی حیثیت سے ناکام رہا ہے۔۔۔۔۔ اقبال، جوش اور احسان تینوں نے غزلیں کہی ہیں۔ اقبال کی رہبری داغ کے ہاتھ آئی تھی۔ داغ، گو ہماری زبان کا ایک ناقابلِ فراموش شاعر تھا لیکن اقبال کا رجحان و مذاق اس سے بالکل مختلف تھا۔ جوش، غزل کے مخالف ہیں۔

وہ غزل گو کی حیثیت سے ناکام ہیں، کم مشق ہیں۔ ان کی غزلوں میں کوئی انفرادی رنگ نہیں۔

احسان، غزل گوئی کے اعتبار سے اقبال اور جوش، دونوں سے زیادہ کامیاب ہے۔ اُس کی غزلیں بہت بلند ہیں۔ وہ قدرت کی طرف سے غزل گو ہی بننے کے لیے آیا تھا لیکن فضا اور ماحول نے اس کو نظم نگار بنا دیا۔ اس کے تغزل کا حقیقی رنگ اس کی ہر نظم میں موجود ہے، اور جب وہ غزل کہنے لگتا ہے تو مشکل سے یقین آتا ہے کہ وہ غزل گو شاعر نہیں بلکہ نظم نگار ہے۔ احسان کے چند اشعار ملاحظہ ہوں ؎

آہ! اُس عاشقِ ناشاد کا جینا اے دوست جس کو مرنا بھی ترے عشق میں مشکل ہو جائے

یہ اُڑی اُڑی سی رنگت، یہ کھلے کھلے سے گیسو تری صبح کہہ رہی ہے تری رات کا فسانہ

یہ کس نے دمِ مرگ صورت دکھا دی مرے دل سے جینے کی حسرت مٹا دی

اقبال طبعاً محتاط تھے۔ اخلاق و عادات پر اسلامی بزرگوں کی تعلیم و تربیت کا گہرا اثر تھا۔ احسان نسائیات میں اقبال اور جوش کی درمیانی راہ پر ہیں۔ وہ ابتدا کرتے ہیں جوش سے، لیکن ختم کرتے ہیں اقبال پر۔

بعض نظموں کی ابتدا تو انہوں نے جوش کی نظموں کو سامنے رکھ کر کی ہے، مثلاً "دیہاتی دوشیزہ" کے ابتدائی اشعار پڑھیے اور "جنگل کی شہزادی" پر ایک نظر ڈالیے تو آپ کو یہ تتبع صاف نظر آئے گا۔ احسان کی شاعری گو پنجاب میں پروان چڑھی لیکن یہاں کی رومانی فضا کا اثر احسان پر نہیں۔ احسان زندگی کے جن سخت مراحل سے گزرے، وہاں عشق و رومان کی فرصت کہاں! اس کی زندگی تو ان دھڑکوں میں گزری کہ کل کا دن آلام کی کون سی نئی تلخی لاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ احسان کے پورے سرمایۂ خیال میں ہمیں جوانی کی اُمنگیں بہت کم نظر آتی ہیں، حالانکہ جس سرزمین سے اس کا تعلق ہے، وہاں ریاض و امیر کا رچا ہوا مذاق پھیلا ہوا تھا اور اگر ان کو سکون ملتا تو ممکن ہے وہ کچھ مزے کی باتیں بھی کہہ جاتے۔

احسان کے یہاں عورت کا رومانی تصور تو یقیناً افسردہ، اکثر بے آب و رنگ اور مضمحل ہے۔ لیکن عورت کے دوسرے اخلاقی اور جمہوری فضائل پر انہوں نے جو نکتہ سنجیاں کی ہیں، ان کو پڑھنے کے بعد ہم انہیں اقبال سے بہت قریب پاتے ہیں۔ احسان نے "پردہ" اور "غمزدہ" لکھ کر نسائیات پر عقیدت کے جو پھول برسائے ہیں ان کو ہماری سوسائٹی اور ہمارا ادب فراموش نہیں کر سکتا۔ احسان، اقبال کی طرح دل کی گہرائی سے مذہب اور اسلامی معاشرت کا احترام کرتا ہے۔ احسان نے عورت

کے اظہارِ بے پناہ اور عشق و وفا کی جو تمثیل لکھی ہے، اس نظم کا آخری شعر ہے ؎

صنفِ نازک کی وفا میں ہمت مردانہ ہے شمع کشتہ پر بھی جلتا ہے یہ وہ پروانہ ہے

عورت کا یہی پُر احترام تصور تھا جس نے احسان سے اپنی والدہ ماجدہ کی وفات پر "گورستان" لکھوائی۔ یہ نظم بڑی طویل اور پُرکیف ہے۔[۱۴]

ڈاکٹر سید محی الدین قادری زور اس نظم کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"اُردو کا جواں سال اور جواں ہمت شاعر احسان دانش موت کے خارجی اثرات کو یُوں تو ہمیشہ محسُوس کرتا رہا ہے، لیکن اقبال کی طرح اس کی بھی محبُوب والدہ کا انتقال ہو جاتا ہے تو اس کی قلبی واردات ایک دردناک نظم کی صُورت میں ظاہر ہوتی ہیں۔"

مولانا سعید احمد اکبر آبادی اسی نظم کے بارے میں اظہارِ رائے کرتے ہُوئے رقم طراز ہیں۔

"ڈاکٹر اقبال مرحوم نے ہر جگہ موت کو "تجدیدِ زندگی" سے تعبیر کیا ہے۔ اب مذاہب سے قطع نظر کر کے فلاسفہ و حکماء کی آراء اور ان کے نظریات کا جائزہ لیجیے تو معلوم ہوگا کہ یونان کے بڑے بڑے فلاسفہ کے نزدیک موت کی حقیقت وہی رہتی تھی جس کو چکبست لکھنوی نے اس شعر میں بیان کیا ہے ؎

زندگی کیا ہے، عناصر میں ظہورِ ترتیب موت کیا ہے، انہی اجزا کا پریشاں ہونا!

احسان کے نزدیک موت نام ہے ایک کیفیت سے انتقال کا دوسری کیفیت کی طرف۔

اس بنا پر ہر ایک کیفیت دوسری کیفیت کے لحاظ سے موت اور پھر وہی کیفیت ایک اور کیفیت کے اعتبار سے زندگی ہے چنانچہ کہتے ہیں۔

موت ہے "شانہ" "ادائے زلفِ پُرخم" کے لیے موت ہے "فردوس بن جانا" جہنم کے لیے

شمعِ محفل کے لیے ہے موت "دامانِ نسیم" رُوحِ گُل کو موت کا پیغام "پروازِ شمیم"

غم کی دلدوزی کے لیے "نورِ تبسم" موت ہے خامشی کے واسطے "سازِ تکلّم" موت ہے

مہر کی پہلی کرن" ہے صبح کے تارے کی موت "ابر کا ہلکا سا چھینٹا" سرخ انگارے کی موت

دن کے حق میں" شام کی رنگیں شفق" پیغامِ موت اور شفق کو "شب کے تاروں کا طلق" پیغامِ موت

"مسکراہٹ کا تجمل گریۂ غم کی موت سبزہ زاروں میں "سحر کی روشنی" شبنم کی موت

موت ہی جب بیرگی ہے۔ موت ہی تابندگی
زندگی ہے نام کس شے کا۔ کہاں ہے زندگی؟[۱۵]

آخر میں اقبال کی نظم "والدہ مرحومہ کی یاد میں" اور احسان کی نظم "گورستان" کے چند اشعار پیش کیے جاتے ہیں۔ یہ شخصی مرثیے اردو شاعری میں شاہکار ہیں۔ اس تقابلی جائزے سے آپ بخوبی اندازہ کر سکیں گے کہ اقبال اور احسان میں کتنی یکسانیت اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے اور احسان، اقبال سے کس قدر متاثر ہیں ؎

تھی سراپا دین و دنیا کا سبق تیری حیات　　دفترِ ہستی میں تھی زریں ورق تیری حیات　　اقبال

گُل ہوئی شمعِ سکوں، سوزِ تمنا بجھ گیا　　راہِ غربت میں چراغِ دین و دنیا بجھ گیا　　احسان

تجھ کو مثلِ طفلکِ بے دست و پا روتا ہے وہ　　صبر سے نا آشنا صبح و مسا روتا ہے وہ　　اقبال

جب بلاتا ہے مجھے فیضان، رو دیتا ہوں میں　　دیکھتے ہی دیکھتے اوسان کھو دیتا ہوں میں　　احسان

کتنی مشکل زندگی ہے، کس قدر آساں ہے موت　　گلشنِ ہستی میں مانندِ نسیم ارزاں ہے موت　　اقبال

شمعِ محفل کیلئے ہے موت "دامانِ نسیم"　　رُوحِ گل کو موت کا پیغام "پروازِ شمیم"　　احسان

کلبۂ افلاس میں، دولت کے کاشانے میں موت　　دشت و در میں، شہر میں، گلشن میں، ویرانے میں موت　　اقبال

دھوپ میں "سایہ" چمن میں "وحشت کے آثار" موت　　حق میں موسیقار کے "تخلیقِ موسیقار" موت　　احسان

موت کے ہاتھوں سے مٹ سکتا اگر نقشِ حیات　　عام یوں اس کو نہ کر دیتا نظامِ کائنات　　اقبال

گرچہ دن کے وقت تارے رُونما ہوتے نہیں　　روشنی میں ڈوب جاتے ہیں، فنا ہوتے نہیں　　احسان

موت ذرّے کو بھی مرکز سے ہلا سکتی نہیں　　شکل و صورت کو بدلتی ہے، مٹا سکتی نہیں　　احسان

موت تجدیدِ مذاقِ زندگی کا نام ہے　　خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے　　اقبال

موت کے پردے سے کم ہوتی نہیں تابندگی　　اس طرف بھی زندگی ہے، اُس طرف بھی زندگی　　احسان

ربط ہو جاتا ہے دل کو نالہ و فریاد سے　　خونِ دل بہتا ہے آنکھوں کی سرشک آباد سے　　اقبال

دل کا خونِ انسان کو آنکھوں سے بہانا چاہیے　　روتے روتے آنسوؤں میں ڈوب جانا چاہیے　　احسان

جوہرِ انساں عدم سے آشنا ہوتا نہیں　　آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے، فنا ہوتا نہیں　　اقبال

رُوح تو پھر رُوح ہے، آواز تک مرتی نہیں　　عالمِ امکاں سے آگے سفر کرتی نہیں[۱۶]　　احسان

حواشی

۱- جہانِ دانش، مؤلفہ احسان دانش، لاہور، دانش آباد، ۱۹۷۳ء، صفحہ ۴۰۲۔

۲- جہانِ دانش صفحہ ۴۰۰ تا ۴۰۲۔

۳۔ نفیرِ فطرت، مؤلفہ احسان دانش۔ لاہور، مکتبۂ دانش، ۱۹۴۱ء صفحہ ۲۳۹۔

۴۔ ایضاً۔ صفحہ ۲۳۹ تا ۲۴۰۔

۵۔ 'صحیفہ' اقبال نمبر، حصہ اوّل اکتوبر ۱۹۷۳ء صفحہ ۵۷ و ۵۸

مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو راقم کی تصنیف "مفکرِ پاکستان" صفحہ ۴۶۷ تا ۴۶۹

۶۔ 'احسان دانش قطعے کے آئینے میں، از ڈاکٹر انور سدید صفحہ ۱۲۹۔

۷۔ ایضاً ۔ صفحہ ۱۳۰

۸۔ رُوپ بہروپ، از آغا شورش کاشمیری، صفحہ ۱۷۸۔

۹۔ مقدمہ (سرِ باب) محمد توقیر طاہر گنگوہی، 'مقامات'، مؤلفہ احسان دانش، لاہور، مکتبۂ دانش، سن ندارد، صفحہ ۱۵ و ۱۶

۱۰۔ 'عوامی شاعر اور اس کا فن، از پروفیسر سجاد حارث صفحہ ۱۵۲، ۱۹۱، ۱۹۲۔

۱۱۔ ایضاً صفحہ ۲۸۲

۱۲۔ ایضاً صفحہ ۱۶۸ و ۱۶۹

۱۳۔ کلیاتِ اقبال اُردو، صفحہ ۴۶، ۴۷۔

۱۴۔ احسان دانش: شاعرِ فطرت کے روپ میں، از وحید الحسن، 'جامِ نو' احسان نمبر جلد ۲۳ نمبر ۱۱/۱۲ صفحہ ۶۳ تا ۶۶

۱۵۔ 'اقبال کی شاعری' از عبدالمالک آروی صفحہ ۱۲۱ تا ۱۳۴

۱۶۔ 'بانگِ درا، صفحہ ۲۲۹ تا ۲۳۴ و 'گورستان' صفحہ ۸۸ تا ۹۹۔

۱۹۱

علّامہ اقبال کے احباب

عبدالکافی ادیب

بیا بہ مجلسِ اقبال و یک دو ساغر کش

علامہ اقبالؔ کو زندگی میں بے حد مقبولیت حاصل رہی ہے۔ وہ کثیر الاحباب تھے۔ ان کے ہاں اکثر اوقات محفلیں جمی رہتیں۔ علمی مجالس منعقد ہوا کرتیں۔ ملکی، سیاسی اور دیگر معاشرتی مسائل پر گفتگو ہُوا کرتی۔ برِصغیر کی مشہور علمی اور سیاسی شخصیتوں سے علامہ اقبالؔ کی خط و کتابت تھی۔ ان میں بعض ایسی شخصیتیں بھی تھیں جن سے خود علامہ اقبالؔ متاثر تھے اور لگا ہے ان سے مباحث و گفتگو رہتی تھی۔

بانیٔ پاکستان قائدِ اعظم محمد علی جناحؒ سے علامہ اقبالؔ کی خط و کتابت کا سلسلہ طویل عرصے تک رہا اور خطوط کے ذریعے وہ اکثر اہم سیاسی مسائل کی گتھیاں سلجھاتے رہے۔ نادر شاہ شہید والیٔ افغانستان سے ان کی ملاقات لاہور کے ریلوے اسٹیشن پر ہُوئی تھی۔ دونوں ایک دوسرے سے متاثر ہُوئے۔ بعد میں نادر شاہؒ نے افغانستان پہنچ کر، ملکی حالات پر قابو پانے کے بعد، علامہ اقبالؔ سے علمی و مذہبی امور کے سلسلے میں مشورہ لینے کے لیے، انہیں افغانستان کے دورے کی دعوت دی۔

اٹلی کے ڈکٹیٹر اور فاشسٹ تحریک کے بانی مسولینی سے علامہ اقبالؔ کو اس وقت ملنے کا اتفاق ہُوا جب وہ اٹلی کے سفر پر تھے اور روما میں مقیم تھے۔ مسولینی کو اطلاع ملی تو اس نے اپنے آدمی کے ذریعے علامہ اقبالؔ کو کہلا بھیجا کہ میں آپ سے ملنا چاہتا ہوں۔ علامہ نے دعوت قبول کی اور مسولینی سے ملنے تشریف لے گئے۔ دیر تک گفتگو ہوتی رہی۔ بعد میں علامہ اقبالؔ نے مسولینی کو "بغیر بائیبل کے پیغمبر" کہا۔

علامہ اقبالؔ کے چند مخالفین بھی تھے۔ سر شادی لال پنجاب ہائی کورٹ کے چیف جسٹس تھے جب حکومت نے علامہ اقبالؔ کو ہائی کورٹ کا جج مقرر کرنے کے سلسلے میں سر شادی لال سے مشورہ مانگا تو انہوں نے ان الفاظ میں اس تجویز کی مخالفت کی:

" We know him as a poet, But we do not know him as a lawyer."

یہاں میں ان شخصیتوں کا ذکر کروں گا جن کا کسی نہ کسی طور علامہ اقبالؔ سے نزدیکی تعلق رہا اس میں ایسے لوگوں کا ذکر بھی ہے جو علامہ اقبالؔ سے گہری عقیدت رکھتے تھے اور اُن کی مجالس میں شریک ہو کر ان کی گفتگو سے مستفید ہوتے۔ ان احباب میں اعلیٰ سرکاری حکام سے لے کر اخبار نویس تک شامل تھے :-

میکلگن پنجاب کے گورنر تھے جنہوں نے حکومت برطانیہ کو علامہ اقبالؔ کی ادبی خدمات کے اعتراف میں انہیں "نائٹ ہڈ" دینے کی سفارش کی تھی۔ بعد میں علامہ اقبالؔ کے مشورے پر میکلگن نے مولوی سید میر حسن کو شمس العلماء کی سفارش کی تھی جو علامہ اقبالؔ کے استاد تھے۔

میلکم ہیلی پنجاب کے گورنر تھے۔ علامہ اقبالؔ سے علیک سلیک تھی۔ جب اپنی ملازمت سے سبکدوش ہوئے تو میلکم ہیلی نے علامہ اقبالؔ کو چائے پر بُلوایا تھا۔ اس دعوت میں بہت سے معززین شہر بھی شریک تھے۔ علامہ اقبالؔ نے ڈاکٹر علی نقی کو ایک شعر لکھ کر دیا جسے ڈاکٹر علی نقی نے، نہایت خوشخط لکھ کر، اس تقریب میں گورنر کو پیش کیا۔ شعر یہ تھا ؎

پنجاب کی کشتی کو دیا اس نے سہارا
تابندہ ہمیشہ رہے ہیلی کا ستارا

سر مالکم ڈارلنگ برطانوی پنجاب میں فنانشل کمشنر تھے اور حضرت علامہ کے دوست اور قدردان تھے۔ دیہات سدھار اور محکمہ امداد باہمی سے ان کا بڑا تعلق رہا۔ "پنجابی کاشتکار" ان کی مشہور پُراز معلومات تصنیف تھی۔ حضرت علامہ سے انہیں بڑا لگاؤ تھا۔

ڈاکٹر لوکس فارمن کرسچن کالج لاہور کے پرنسپل تھے۔ ایک دفعہ کالج کے سالانہ اجلاس کے موقع پر ڈاکٹر لوکس نے علامہ اقبالؔ کو بھی مدعو کیا تھا۔ علامہ اقبالؔ فرماتے ہیں کہ اجلاس کے اختتام پر چائے کا بندوبست تھا۔ ہم لوگ چائے پی چکے تو ڈاکٹر لوکس نے مجھ سے کہا کہ مجھے تم سے ایک ضروری بات کرنی ہے۔ چنانچہ ہم دونوں ایک گوشے میں بیٹھ گئے۔ ڈاکٹر لوکس کہنے لگے اقبال! بتاؤ تمہارے پیغمبرؐ

پر قرآن کریم کا مفہوم نازل ہوا تھا ؟ چونکہ انہیں صرف عربی زبان آتی تھی ، انہوں نے قرآن کریم کو عربی زبان میں منتقل کر لیا ، یا یہ عبارت ہی اس طرح اُتری تھی ؟ میں نے کہا "یہ عبارت ہی اُتری تھی۔" ڈاکٹر لوکس نے حیران ہو کر کہا " تم جیسا پڑھا لکھا آدمی بھی یہ یقین رکھتا ہے کہ یہ عبارت ہی اُتری تھی "، میں نے کہا " ڈاکٹر لوکس، یقین ! میرا تجربہ ہے کہ جب مجھ پر شعر اُترتا ہے تو پیغمبر پر عبارت کیوں نہیں پوری اُتری "

مہاراجہ سر کشن پرشاد

ریاست حیدر آباد دکن کے مشہور علم دوست وزیر اعظم تھے ۔ علامہ اقبال سے خط و کتابت رہتی تھی ۔ ایک بار علامہ حیدر آباد تشریف لے گئے اور مہاراجہ کشن پرشاد کے یہاں قیام فرمایا ۔ مہاراجہ نے علامہ اقبال کی میزبانی اپنی حیثیت کے مطابق امیرانہ انداز پر کی ۔

سر راس مسعود

سر سید احمد خان کے نامور پوتے اور علامہ اقبال کے مداحوں میں سے تھے ، اور علامہ کی ذات سے دلچسپی رکھتے تھے ۔ حیدر آباد دکن میں پہلی ملاقات ہوئی تھی ۔ بعد ازاں علی گڑھ میں علامہ اقبال کی راس مسعود سے تفصیلی ملاقات ہوئی ۔ علامہ نے انہیں مسلم لیگ کی صدارت قبول کرنے کا مشورہ دیا مگر راس مسعود نے علامہ اقبال کے اس مشورے کو سن کر نہایت سنجیدگی سے جواب دیا کہ میں فروغ تعلیم کے اعلیٰ مقاصد کو بہت عزیز رکھتا ہوں ، میرے خیال میں کسی ملک میں تعلیم کے بغیر سیاسی سرگرمیاں بڑے خطرناک انجام سے دوچار ہو سکتی ہیں ، سیاست کے ساتھ علم و شعور ضروری ہے ۔ علامہ اقبال نے راس مسعود کے اس خیال اور جذبے کو بہت سراہا ۔ راس مسعود ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۷ء تک بھوپال میں مقیم رہے ۔ علامہ اقبال کئی بار بھوپال تشریف لے گئے اور سر راس مسعود کے ہاں قیام فرمایا اور ان سے مختلف موضوعات پر تبادلۂ خیال کیا ۔ یہی حالت بیگم راس مسعود کی بھی تھی ۔ وہ بھی علامہ اقبال کی میزبانی اور خاطر و مدارت میں لگی رہتی تھیں ۔

میاں شاہنواز

بیرسٹر ایٹ لاء تھے ۔ فالج کی وجہ سے معذور تھے ۔ علامہ اقبال سے مخلصانہ تعلقات تھے ۔ ان کی ایک گاڑی اکثر اوقات علامہ اقبال کے استعمال میں رہتی تھی ۔ سید نذیر نیازی نے " اقبال کے حضور میں " ایک دلچسپ واقعہ کا ذکر کیا ہے کہ اسلامیہ کالج لاہور میں انجمن حمایت اسلام کا سالانہ اجلاس ہو رہا تھا ۔ علامہ اقبال صدارت گاہ کے عقب میں ، برآمدے کے پاس کھڑے ،

میاں شاہنواز سے باتیں کر رہے تھے۔ کسی نے کہا آپ نے "ٹائمز" کی یہ خبر پڑھی کہ آرچ بشپ آف کنٹربری نے کہا ہے کہ ترکوں نے آرمینیوں پر جو مظالم ڈھائے ہیں، ان سے اسلام کا چہرہ داغدار ہو گیا ہے۔ اب جبکہ جنگ ختم ہو چکی ہے، مسلمانانِ ہند کو چاہیئے کہ اور نہیں تو محض اسلام کی خاطر ہم سے مل جائیں اور ترکوں کے خلاف آواز اٹھائیں۔ اس پر میاں صاحب کو بے اختیار ہنسی آگئی، کہنے لگے خوب! بلی، چوہے کو دعوت اتحاد دے رہی ہے! اس پر علامہ اقبال نہایت محظوظ ہوئے اور برجستہ یہ قطعہ ارشاد فرمایا۔

اخبار میں یہ لکھتا ہے لندن کا پادری
ہم کو نہیں ہے مذہبِ اسلام سے عناد
لیکن وہ ظلم ننگ ہے تہذیب کے لیے
کرتے ہیں ارمنوں پہ جو ترکانِ بد نہاد
مسلم بھی ہوں حمایتِ حق میں ہمارے ساتھ
مٹ جائے تا جہاں سے بنائے شر و فساد
سن کر یہ بات خوب کہا شاہنواز نے
بلی چوہے کو دیتی ہے پیغامِ اتحاد!

سردار سندر سنگھ مجیٹھیا

ہندوستان کی مشہور شخصیت تھے۔ علامہ اقبال کی وفات کی خبر سن کر وہ دیوانہ وار علامہ اقبال کی قیام گاہ پر پہنچے۔ جنازے پر ہار ڈالتے ہوئے ان کا چہرہ رنج و ملال کی تصویر بن کر رہ گیا تھا۔

امراؤ سنگھ مجیٹھیا

سردار سندر سنگھ مجیٹھیا کے بھائی تھے جن سے علامہ اقبال کے دیرینہ مراسم تھے۔ امراؤ سنگھ سے علامہ اقبال کی ملاقات ہوئی تھی اور علامہ انہیں کی معیت میں، پیرس میں، نپولین کی قبر پر گئے تھے۔

علی بہادر حبیب اللہ آپ شیخ محمد حبیب اللہ کے بیٹے تھے جو سیدہ پور ضلع بارہ بنکی

یو پی کے معروف و مشہور تعلقہ دار تھے ۔ آپ بغرض حصولِ تعلیم، عالمِ کم سنی میں، لندن بھیجے گئے تھے اور پندرہ سال بعد وہاں سے وطن لوٹے ۔ ۱۹۳۸ء میں مسلم لیگ کے کارکن کی حیثیت سے لاہور آئے اور علامہ سے بطورِ خاص ملاقات کی ۔ علامہ نے ان سے دریافت کیا کیوں بھئی، ولایت ہو آئے ہو ؟ اس کے جواب میں وہ فخریہ انداز میں بولے "جی ہاں! میں آٹھ سال کی عمر ہی میں انگلینڈ چلا گیا تھا" اس جواب کو سُن کر علامہ کی رگِ ظرافت پھڑک اٹھی ۔ ان سے رہا نہ گیا، مُسکرا کر کہا "پھر تو یوں کہنا چاہیئے میموں کے سائے میں ہم پل کر جواں ہوئے ہیں"

سیّد امجد علی

پاکستان کے وزیرِ خزانہ رہ چکے ہیں ۔ اس کے علاوہ ملک کے سفارتی اور دوسرے عہدوں پر بھی فائز رہ چکے ہیں ۔ لندن میں گول میز کانفرنس کے دوران سیّد امجد علی علامہ کے رفیقِ سفر رہے ۔ اس تاریخی سفر و قیامِ یورپ اور کانفرنسوں کے دوران متعدد ایسے واقعات و مشاہدات اور ملفوظات کا سلسلہ جاری رہا جنہیں سیّد امجد علی قلم بند کرتے رہے ۔

چودھری محمد حسین بھاونگی

آپ سیالکوٹ کے باشندے تھے ۔ اسلامیہ کالج لاہور کے سینئر طلبہ میں شمار کیے جاتے تھے ۔ علامہ کے عقیدت مندوں میں سے تھے ۔ آگے چل کر یہی محمد حسین علامہ کے قریبی دوست و معتمد بن گئے ۔ علامہ سے اسی دوستی، اعتماد اور قربت کے سبب، علامہ کے انتقال کے بعد ان کے بچوں کے جو ولی مقرر ہوئے، ان میں چودھری محمد حسین بھی شامل تھے ۔

سید سلامت اللہ شاہ

آپ کانگرس کے حامی تھے مگر صرف آزادی کی حد تک، یعنی اس عام خیال کے تحت جو مسلمانوں میں پھیل گیا تھا کہ سرِدست کانگرس سے مل کر آزادی حاصل کی جائے، بعد میں ہندوؤں سے نپٹ لیا جائے گا ۔ ظاہر ہے یہ سارا معاملہ جذباتی تھا ۔ انہیں علامہ اقبال سے عقیدت تھی ۔

محمد اسد آپ یہودی النسل تھے ۔ ان کا اصلی نام لیوپولڈ ویز Leopold Weiss تھا ۔

آسٹریا کے باشندے تھے ۔ مشہور صحافی تھے ۔ انہوں نے اسلام سے متاثر ہو کر دو کتابیں لکھیں Mecca اور Road to Islam at the cross road ۔ پہلی جنگ عظیم کے دوران بسلسلہ صحافت شام و مصر و فلسطین آئے ۔ خود ہی اسلام قبول کیا اور Leopold کی مناسبت سے محمد اسد نام رکھا۔ قیام پاکستان کے بعد محکمہ تعمیر اسلامی مغربی پنجاب کے ڈائریکٹر مقرر ہوتے تھے ۔ دفتر خارجہ سے بھی منسلک رہے ۔ اقوام متحدہ میں پاکستان کی نمایندگی کرتے رہے ۔ بالآخر یورپ واپس چلے گئے ۔ علامہ اقبال کے عقیدت مندوں میں شمار کیے جاتے تھے ۔

چودھری رحمت علی

علامہ اقبال کے ان چند عقیدت مندوں میں سے ایک تھے جو انگلستان سے ۱۹۰۸ء میں علامہ کی واپسی کے بعد ان کی خدمت میں حاضری دیا کرتے ۔ بڑے جوشیلے قسم کے طالب علم تھے ۔ علامہ ان سے بڑی شفقت سے پیش آتے تھے چودھری رحمت علی نے آگے چل کر قومی تحریکوں میں میں حصہ لیا اور نام پایا ۔ پاکستان کا نام انہی کا تجویز کردہ ہے ۔

عبدالحکیم چڑکی

بھوپال میں قیام کے دوران علامہ اقبال کی خدمت میں عبدالحکیم نامی ایک عقیدت مند حاضر ہوا جو اپنی ظرافت طبع اور بذلہ سنجی کے سبب "چڑکی" کے نام سے مشہور تھا ۔ وہ لوگوں کا مزاج شناس تھا ۔ علامہ اقبال اس سے خاصے مانوس تھے ۔ یہی چڑکی تھا جس نے علامہ اقبال کے انتقال کی خبر سنی تو پھوٹ پھوٹ کر رو دیا اور ایصال ثواب کے لیے اپنی ساری پونجی خیرات کر دی ۔

فاطمہ بیگم

آپ مشہور عالم اور "پیسہ اخبار" کے مالک و مدیر مولوی محبوب عالم کی صاحب زادی تھیں ۔ سماجی کاموں میں بڑی سرگرمی کے ساتھ حصہ لیتی تھیں ۔ ان کی مخلصانہ جدوجہد کی بدولت لاہور میں مسلمان لڑکیوں کی تعلیم و تربیت کے کئی ادارے قائم ہو چکے تھے ۔ یہ کام اس زمانے میں آسان نہیں تھا ۔ قدم قدم پر رکاوٹیں پیش آتی تھیں ۔ مسلمانوں کا معاشرہ لڑکیوں کی تعلیم کو برداشت کرتے ہوئے ناگواری محسوس کرتا تھا ۔ فاطمہ بیگم کو اس جدوجہد میں لوگوں کے طعنے گوارا کرنے پڑے ۔ وہ گاہ بگاہ

علامہ اقبال کے پاس مشورہ لینے آیا کرتی تھیں ۔ علامہ ان کی ہمت بندھاتے اور ایسی پُرامید باتیں کرتے کہ فاطمہ بیگم کے اندر حوصلہ پیدا ہو جاتا اور ان کی دل شکستگی، مایوسی میں تبدیل نہ ہونے پاتی ۔

خواجہ صمد

ایک خوش حال تاجر اور صاف دل انسان تھے ۔ ۱۹۱۱ء کا واقعہ ہے جب انجمن حمایتِ اسلام لاہور کے سالانہ جلسے میں علامہ اقبال نے مشہور "شکوہ" خاص انداز میں پڑھی ۔ علامہ اپنی نظم پڑھ چکے تو خواجہ صمد نامی ایک بڑے مدّاح اور قدر شناس آگے بڑھے اور جوشِ مسرت میں اپنا قیمتی دوشالہ علامہ کے شانوں پر ڈال دیا ۔
علامہ نے دوشالہ اسی وقت جلسے کے منتظمین کو دے دیا ۔

ڈاکٹر مظفر الدّین

لاہور کے باشندے تھے ۔ ۲۲-۱۹۲۱ء تک اسلامیہ کالج لاہور میں کیمیا کے اُستاد رہے پھر جرمنی چلے گئے ۔ فارغ التحصیل ہو کر واپس آئے تو جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن میں شعبۂ کیمیا کے صدر مقرر ہوئے ۔ تقسیمِ ملک کے بعد حکومت پنجاب کے ماتحت ڈائریکٹر انڈسٹریز کا عہدہ سنبھالا ۔ علامہ کے ارادتمندوں میں سے تھے ۔

حکیم احمد شجاع

علامہ اقبال کے قریبی دوستوں میں سے تھے ۔ انہوں نے علامہ کے ساتھ مل کر نونہالانِ قوم کی صحیح ذہنی نشوونما اور معیاری تعلیم و تربیت کی خاطر تعلیمی نصاب کی ترتیب و تشکیل کی تھی اور اُردو کورس کے نام سے چھٹی، ساتویں، اور آٹھویں جماعت کے لیے کتابیں علامہ کے خیال اور رجحان کے مطابق مرتّب کیں جنہیں پنجاب ٹیکسٹ بک کمیٹی نے نصاب میں شامل کرنے کی باضابطہ منظوری دے دی ۔

ڈاکٹر محمد دین تاثیر

علمی و ادبی حلقوں میں ڈاکٹر تاثیر کسی تعارف کے محتاج نہیں ۔ علامہ موصوف کی خاص

صحبتوں میں شریک ہوتے تھے۔ انہوں نے اپنی کوششوں سے مجلہ "کارواں" جاری کیا جس کی ملک کے طول وعرض میں خاص دھوم تھی۔ علامہ کے ان سے گہرے خاندانی مراسم تھے۔ ڈاکٹر تاثیر نے جب ایک انگلش لڑکی سے نکاح کرنا چاہا تو علامہ اقبال نے اس معاملے میں دلچسپی لی اور اسلامی طریقے پر شادی کے لیے دوسرے وکلاء کے ساتھ کاغذات ترتیب دیے اور خود ہی نکاح کا دن اور وقت مقرر کیا۔ علامہ اقبال علالت کے سبب چل پھر نہ سکتے تھے لیکن اس کے باوجود وہ مقررہ وقت پر قیام گاہ پہنچے۔ انگلش لڑکی کو کلمہ طیبہ پڑھوایا جب وہ باقاعدہ مسلمان ہوگئی تو خود نکاح پڑھایا۔

عبداللہ چغتائی

انہیں علامہ سے بڑا لگاؤ تھا۔ علامہ ان کی ملاقات کے منتظر رہتے اور ان کی باتیں سنتے اور محظوظ ہوتے۔ اگر ان سے ملاقات ہوئے زیادہ مدت ہوجاتی تو خود انہیں بلواتے۔ ایک بار چغتائی صاحب خاصے عرصے کے بعد علامہ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ علامہ نے انہیں دیکھتے ہی فرمایا۔ عبداللہ! اتنے دنوں تک کہاں تھے؟ چغتائی صاحب نے جواب دیا ڈاکٹر صاحب ایک عرض کروں آج کل اس قدر مصروفیت رہتی ہے کہ فرصت ہی نہیں ملتی، فرصت ملتی ہے تو وقت نہیں ملتا۔ علامہ نے اس جواب پر بے اختیار قہقہہ لگایا اور فرمایا "عبداللہ! تم نے آج وہ بات کہی جو آئن سٹائن کے باپ کو بھی نہیں سوجھی ہوگی۔"

مولوی محمد دین

مولوی محمد دین بڑے سرگرم اور مخلص کارکن تھے۔ انہوں نے حزب الاحناف کے نام سے ایک انجمن قائم کی۔ اپنے عقائد میں بڑے متشدد تھے۔ احناف کے نزدیک ہر وہابی کافر تھا۔ علامہ نے اسے "مولوی باز" کا خطاب دے رکھا تھا۔

ملک برکت علی

یہ وکیل اور مشہور قانون دان تھے۔ پنجاب لیجسلیٹو اسمبلی میں برسوں لیگ کی نمائندگی کرتے رہے۔ بڑے مخلص اور دیانت دار کارکن تھے۔ علامہ اقبال سے گہرے تعلقات تھے۔

شیخ گلاب دین

شیخ گلاب دین سیالکوٹ کے مشہور وکیل تھے۔ مولوی میر حسن کے شاگرد تھے۔ اپنے اُستاد کے مشورے پر لاہور چلے آئے اور وکالت کی۔ لاہور میں بڑی جائداد فراہم کی۔ علامہ سے عمر میں چھوٹے تھے۔ اکثر ملاقات کے لیے آتے تھے۔ پرانی انارکلی میں شیخ گلاب دین فری ہاسپٹل قائم کیا۔

نانک چند

نانک چند، علامہ اقبال کے استاد مولوی میر حسن کی محفلوں میں اکثر شریک ہوتے تھے۔ علامہ سے بھی انہیں بہت عقیدت تھی۔

ملک لال دین قیصر

ملک لال دین قیصر لاہور کے بڑے سرگرم اور پرانے خلافتی کارکن تھے۔ علامہ اقبال سے ملاقات رہتی تھی۔ ۱۹۵۸ء میں ان کا انتقال ہُوا۔

شیخ عظیم اللہ

شیخ عظیم اللہ وکیل تھے۔ انجمن حمایت اسلام کے سیکرٹری اور کارکن بھی تھے۔ علامہ اقبال کی خدمت میں اکثر اوقات مشورہ لینے کے لیے حاضر ہُوا کرتے تھے۔

منشی طاہر الدین

منشی طاہر الدین مشہور "دوا دل روز" کے مُوجد تھے۔ نہایت مخلص، دیانت دار اور نیک منش انسان تھے۔ علامہ سے مخلصانہ وابستگی رہی۔

حکیم فقیر محمد چشتی

حکیم فقیر محمد چشتی حضرت علامہ کے احباب میں سے تھے۔ "اسرارِ خودی" کا پہلا نسخہ انہی کے اہتمام سے شائع ہُوا۔ حکیم صاحب کو طب میں مہارت حاصل تھی۔ اس کے علاوہ

خطاطی میں بھی ماہر تھے۔ طبیعت کے بڑے شگفتہ، بڑے بذلہ سنج، بڑے وضع دار اور احباب نواز تھے۔

سیّد سلیمان ندوی

آپ ممتاز عالم دین اور مولانا شبلی نعمانی کے شاگردِ خاص تھے اور سیرت النبی صلعم کی باقی جلدوں کے مصنف تھے۔ علامہ دینی، علمی اور فقہی مسائل میں ان سے مشورہ کیا کرتے اور ان بہت عزت کرتے تھے۔ جب حکومت افغانستان نے بعض مذہبی اور تعلیمی امور میں صلاح و مشورت کے لیے علامہ اقبالؔ اور سر راس مسعود کو دعوت دی تو سیّد سلیمان ندوی بھی افغانستان تشریف لے گئے اور "سیرِ افغانستان" نامی کتاب لکھی۔

خان بہادر ملک زمان مہدی

یہ بڑے دردمند اور مخلص انسان تھے۔ ڈپٹی کمشنر کے عہدے پر فائز رہے۔ ملازمت کے اختتام پر حضرت علامہ کے ایما پر مسلم لیگ میں شامل ہوئے۔ پنجاب مسلم لیگ کے نائب صدر رہے۔ حضرت علامہ سے بڑی عقیدت رکھتے تھے۔

فقیر سیّد افتخار الدّین

آپ "روزگارِ فقیر" کے مصنّف سیّد وحید الدّین کے نانا تھے۔ شروع سے علامہ کے خاندان سے مراسم قائم تھے۔ ایک شعر میں علامہ اقبالؔ نے ان کا ذکر یوں کیا ہے ؎

درمیانِ انجمن معشوقِ ہرجائی مباش
گاہ با سلطان باشی، گاہ باشی با فقیر

یہاں فقیر سے مُراد سیّد افتخار الدّین ہیں اور سلطان سے مُراد سلطان احمد جو علامہ اقبال کے مخلص دوستوں میں شمار کیے جاتے تھے۔

فقیر سیّد وحید الدّین

آپ "روزگارِ فقیر" کے مصنّف تھے۔ ۱۹۱۶ء سے "شاعرِ مشرق" سے خاندانی مراسم قائم تھے، اور عمر بھر علامہ اقبال کے قریبی دوستوں میں رہے۔

مولوی انشاء اللہ خان

آپ اخبار 'وطن' کے ایڈیٹر تھے۔ علامہ کے ہاں اکثر آیا جایا کرتے تھے۔ ان دنوں علامہ انارکلی میں رہتے تھے۔ انارکلی میں کشمیری طوائفیں بھی رہتی تھیں۔ ان کے لیے میونسپل کمیٹی نے دوسری جگہ تجویز کی اور انہیں وہاں سے اٹھوا دیا۔ اس زمانے میں مولوی انشاء اللہ خان کئی مرتبہ ڈاکٹر صاحب سے ملنے گئے لیکن ہر مرتبہ یہی معلوم ہوا کہ علامہ باہر گئے ہوئے ہیں۔ اتفاق سے ایک دن جو گئے تو علامہ گھر پر موجود تھے۔ مولوی صاحب نے کہا ڈاکٹر صاحب! جب سے طوائفیں انارکلی سے اٹھوا دی گئی ہیں، آپ کا دل یہاں نہیں لگتا۔ ڈاکٹر صاحب نے جواب دیا مولوی صاحب! آخر وہ بھی تو وطن کی بہنیں ہیں۔

مولانا ظفر علی خان

'زمیندار' اخبار کے بانی تھے۔ علامہ کے حلقۂ احباب میں شامل تھے۔ روز نہیں تو ہر دوسرے تیسرے دن ان کے ہاں ضرور آتے تھے اور گھنٹوں صحبتیں رہتی تھیں۔

اکبر الہ آبادی

علامہ اقبال کے اکبر الہ آبادی سے گہرے مراسم تھے۔ دونوں کے درمیان دلچسپ خط و کتابت رہی ہے۔ علامہ نے ان کے تمام خطوط سنبھال کر رکھے تھے۔ ایک مرتبہ اکبر الہ آبادی نے علامہ اقبال کے لیے آم کی ایک پیٹی بھجوائی۔ علامہ نے اس کی رسید میں شعر لکھ بھیجا:

اثر یہ تیرے اعجاز مسیحائی کا ہے، اکبر
الہ آباد سے لنگڑا چلا، لاہور تک آیا

پروفیسر یوسف سلیم چشتی

اشاعتِ اسلام کالج، لاہور کے پرنسپل رہے۔ ایک کہنہ مشق انشاء پرداز، بالغ نظر ماہر تعلیم اور سب سے بڑھ کر علامہ کی کتابوں کے شارح بھی ہیں۔ حکیم الامت کی صحبت میں حاضری کا شرف انہیں سالہا سال رہا۔ اور اس رفاقت کی نمایاں خصوصیت یہ رہی کہ انہیں علامہ سے خالص علمی و

فلسفیانہ انداز کے مباحث کا موقع ملا

ڈاکٹر رحمت اللہ قریشی

علامہ اقبال جب راونڈ ٹیبل کانفرنس میں شرکت کرنے لندن گئے تو وہاں علیل ہو گئے۔ وہیں ڈاکٹر رحمت اللہ قریشی کے زیر علاج رہے۔ قریشی صاحب نے اپنی سعادت اور خوش نصیبی سمجھ کر علامہ کے معالج کی حیثیت سے فرائض انجام دیے۔ یہ علامہ اقبال سے اس قدر متاثر تھے کہ ایک دفعہ انہوں نے لندن سے ایک عزیز کے ہاتھ علامہ کو پیغام بھیجا کہ ڈاکٹر صاحب سے میرا سلام کہیے اور یہ عرض کیجیے کہ ماں اگر اولاد پیدا کرے تو اقبال جیسی ہو ورنہ ہم جیسے لوگوں کے دنیا میں آنے سے کیا فائدہ! اس پیغام کے موصول ہوتے ہی علامہ مسکرا کر بولے قریشی میں بھی بہت سی خوبیاں ہیں۔ وہ مہمان نواز ہیں جو پیغمبروں کا خاصہ ہے۔

مولانا غلام قادر گرامی

درویش صفت انسان تھے۔ ہوشیار پور، مشرقی پنجاب کے باشندے تھے، اپنے وقت کے خیام اور نظیری تھے۔ علامہ اقبال سے ان کے مراسم آخری دم تک بے حد خوشگوار رہے۔ جب کبھی لاہور آتے تو علامہ اقبال کے ہاں قیام کرتے۔ آپس میں کسی طرح کی معاصرانہ چشمک نہ تھی۔ علم و فکر کی محفلیں گرم رہتیں۔ انہیں فارسی زبان پر بڑا عبور حاصل تھا۔

مولانا مرتضیٰ احمد خان میکش درانی

بڑے مخلص، سرگرم، بے ریا کارکن صحافی تھے۔ تحریک خلافت و آزادی کے پرجوش مجاہد تھے۔ تحریک ترک موالات میں کالج چھوڑا، کابل کو ہجرت کی۔ واپس آئے تو صحافت اختیار کی۔ 'انقلاب'، 'زمیندار' اور 'احسان' میں کام کیا۔ آخر میں روزنامہ 'شہباز' جاری کیا۔ قیام پاکستان کے بعد عرصے تک صحافت سے وابستہ رہے۔

مولانا عبدالقادر

پشتو اکیڈمی پشاور یونیورسٹی کے ڈائریکٹر تھے۔ علامہ اقبال سے بے حد عقیدت رکھتے

تھے۔ اپنے دوست ڈاکٹر احسان اللہ کے ہمراہ کئی مرتبہ علامہ سے ملنے لاہور آئے۔ علامہ اقبال کو بھی پٹھانوں سے بے حد انسیت تھی، اور اسی موضوع پر وہ مولانا عبدالقادر سے دیر تک گفتگو کرتے رہتے تھے۔ مولانا عبدالقادر نے اقبال اکیڈمی کی وساطت سے علامہ اقبال کے کلام کے تمام مجموعوں کا اپنی نگرانی میں پشتو میں منظوم تراجم شائع کروائے۔

ڈاکٹر سید ظفر الحسن

علی گڑھ میں فلسفے کے مشہور استاد اور عاشقان اقبال میں سے تھے۔ علامہ، سید ظفر الحسن کی دعوت پر علی گڑھ گئے اور سید ظفر الحسن نے میزبانی کے فرائض انجام دیے۔

علامہ کے معالج

علامہ اقبال کو آخری عمر میں درد گردہ کی بیماری لاحق ہوگئی تو حکیم عبدالوہاب عرف حکیم نابینا کا علاج شروع کیا۔ ۱۰ جنوری ۱۹۳۴ء کو عید الفطر کی نماز شاہی مسجد میں ادا کرنے کے بعد، واپسی پر، علامہ کو سردی لگ گئی جس سے نزلے کی شکایت ہوگئی، پھر گلا بیٹھ گیا۔ مختلف ڈاکٹروں اور حکماء نے علامہ کا علاج کیا۔ ان میں ڈاکٹر جمعیت سنگھ، کپتان الٰہی بخش، حکیم محمد افضل، شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی، حکیم احمد یار خان اور جرمن ڈاکٹر مسٹر سالزر شامل تھے۔

علامہ کے ذاتی ملازمین

علی بخش، رحما اور دیوان علی علامہ اقبال کے ذاتی ملازمین تھے۔ دیوان علی، علامہ اقبال کی زندگی کے آخری دنوں میں آئے تھے۔ انہیں بے شمار پنجابی اشعار یاد تھے۔ رحما بیماری کے دنوں میں علامہ کے بازو، شانے اور پاؤں دابتے تھے۔ علی بخش، علامہ کے پرانے نمک خواروں میں ممتاز تھے جن کے ذمے علامہ کا حقہ تازہ کرنا، مہمانوں کے لیے چائے تیار کروانا اور علامہ کا بستر ٹھیک کرنا شامل تھا۔

علامہ اقبال کے احباب میں سے چند قابل ذکر ہستیوں کے نام یہ ہیں:

سر آغا خان، خواجہ عبدالرحیم بیرسٹر، مولانا حافظ محمد اسلم جیراجپوری، قاضی محمد اشرف، راجہ حسن اختر، میاں بشیر احمد مدیر "ہمایوں"، سر عبدالقادر بیرسٹر جنہوں نے "بانگ درا" کا دیباچہ لکھا تھا، م۔ ش (محمد شفیع)، ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی جنہوں نے "اقبال کے آخری دو سال" کے واقعات

ملے ۔ سید نذیر نیازی جو علامہ اقبال کی زندگی کے اہم واقعات قلم بند کرتے رہے اور "اقبال کے حضور" نامی کتاب مرتب کی، ممتاز حسن، سر شہاب الدین، عبدالمجید سالک، غلام رسول مہر، نواب احمد یار خان، میاں امیر الدین رئیس لاہور، ڈاکٹر عبدالحمید ملک، ڈاکٹر عبدالحق اور شاہ نواز ممدوٹ۔

207

تحقیق

آفتاب (ترجمہ گایتری)

ڈاکٹر مہر عبدالحق

تیرا کمالِ ہستی ہر جاندار میں
تیری نمود سلسلۂ کوہسار میں

'بانگِ درا' کی ان نظموں میں جنہیں علامہ اقبالؒ کی شاعری کے ابتدائی دور یعنی ۱۹۰۵ء تک کی نظموں میں رکھا گیا ہے، ایک نظم 'آفتاب' (ترجمہ گایتری) کے عنوان سے موجود ہے جو پچھلے تقریباً ساٹھ سال سے پڑھی اور پڑھائی جا رہی ہے، لیکن جس کے ماخذ یعنی گایتری کے بارے میں بہت کم لوگ واقفیت رکھتے ہیں۔ اگر خطوط وحدانی میں یہ وضاحت نہ کی جاتی کہ یہ نظم کسی اور شہ پارے کا ترجمہ ہے تو جو مرکباتِ توصیفی اقبالؒ نے 'آفتاب' کی تعریف و توصیف میں استعمال کیے ہیں، اسلامی عقائد کے منافی متصور ہوتے۔ مثلاً سورج کو 'روح و روانِ جہاں' کہنا تو شاید کسی حد تک قابلِ درگزر ہوتا لیکن اسے 'وجود و عدم کی نمود کا باعث' یا 'یزدانِ ساکنانِ نشیب و فراز' نہیں کہا جا سکتا تھا، چہ جائیکہ کوئی اسے بے ابتدا اور بے انتہا کہے یا اس کی ضیا کو اوّل و آخر کی قید سے آزاد تسلیم کرے۔ ان مرکبات کو خط کشیدہ کر کے مذکورہ نظم کو فوری حوالے کے لیے یہاں نقل کیا جاتا ہے:

آفتاب

(ترجمہ گایتری)

اے آفتاب! روح و روانِ جہاں ہے تو
شیرازہ بندِ دفترِ کون و مکاں ہے تو

باعث ہے تو وجود و عدم کی نمود کا
ہے سبز تیرے دم سے چمن ہست و بود کا

قائم یہ عنصروں کا تماشا تجھی سے ہے
ہر شے میں زندگی کا تقاضا تجھی سے ہے

ہر شے کو تیری جلوہ گری سے ثبات ہے
تیرا یہ سوز و ساز سراپا حیات ہے

وہ آفتاب جس سے زمانے میں نور ہے
دل ہے، خرد ہے، روحِ رواں ہے، شعور ہے

اے آفتاب! ہم کو ضیائے شعور دے
چشمِ خرد کو اپنی تجلّی سے نور دے

ہے محفلِ وجود کا ساماں طراز تُو — یزدانِ ساکنانِ نشیب و فراز تُو
تیرا کمال ہستیِ ہر جاندار میں — تیری نمود سلسلۂ کوہسار میں
ہر چیز کی حیات کا پروردگار تُو — زائیدگانِ نُور کا ہے تاجدار تُو
نے ابتدا کوئی، نہ کوئی انتہا تری
آزادِ قیدِ اوّل و آخر ضیا تری

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اقبالؒ نے اس غیر مسلم ادبی شہ پارے کا ترجمہ کس جذبے سے متاثر ہو کر کیا ہے۔ کیا یہ غیر مسلم ہمسایہ قوم کے دل جیتنے کی کوشش ہے یا نور اور روشنی کے ساتھ اقبالؒ کا جو فطری لگاؤ ہے، یہ اُس کا اظہار ہے؟ جب تک کوئی شاعر، ادیب یا فلسفی اپنے خیالات اور دوسروں سے مستعار لیے ہوئے خیالات میں ہم رنگی مماثلت اور یکسانی و ہم آہنگی کے عناصر کو یقین کی حد تک دل سے قبول نہیں کر لیتا، اُس وقت تک وہ ان مستعار تصورات کو دُنیا کے سامنے پیش نہیں کرتا۔ اہلِ مغرب کے نامی فلسفیوں کے حوالے چھوڑ کر، جو ۱۹۰۵ء کے اوّلین دور کے بہت بعد کے ہیں، اگر ہم صرف "بانگِ درا" کی نظموں ہی کو سامنے رکھیں تو ان میں "ترانۂ ہندی" اور "نیا شوالہ" کے علاوہ سوامی رام تیرتھ، رام اور نانک جیسی شخصیات پر بھی نظمیں ملتی ہیں۔ "نانک" کے عنوان والی نظم میں آٹھ شعر ہیں جن میں سے چھ تو گوتم بدھ کی تعریف میں ہیں اور صرف آخری دو شعروں میں نانک کا ذکر ہے۔ اقبالؒ نے گوتم بدھ کو "گوہرِ یکدانہ"، "شمعِ حق" اور اس کے پیغام کو "آوازِ حق"، "زندگی کا راز" اور "بارشِ رحمت" کہا ہے، اور نانک کو اپنے فکر و فلسفے کی آخری حد تک پہنچا کر "مردِ کامل" کا لقب دیا ہے اور اس کے پیغام کو پیغامِ توحید مانتے ہوئے "نورِ ابراہیم" سے تشبیہ دی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ترکیبیں کسی مصلحت کے تحت استعمال نہیں ہوئیں بلکہ ان سے اقبالؒ کا وہ رویہ اور فطری رجحان ظاہر ہوتا ہے جس کے زیرِ اثر وہ عمر بھر ایسی جزئیات تلاش کرتا رہا ہے جو اس کے تیقن کے مماثل یا ہم رنگ تھیں، یا جو اُس کے فلسفے کو تقویت عطا کر سکتی تھیں۔ گایتری کا ترجمہ بعنوان "آفتاب" بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔

اقبالؒ کو روشنی سے کتنی محبت ہے، اس کا اندازہ اس کے زندگی بھر کے کلام و پیام بلکہ انگریزی خطبات سے بھی لگایا جا سکتا ہے جن میں علامہ نے اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ کی خوبصورت تشریح اپنے مخصوص فلسفیانہ رنگ میں کی ہے۔ ابتدائی کلام میں اقبالؒ کی طلبِ نور کی شدت بہت سے اشعار سے ظاہر ہوتی ہے، مثلاً ؎

آفتاب (ترجمہ گایتری)

نُور کا طالب ہُوں، گھبراتا ہُوں اِس بستی میں مَیں
طفلکِ سیماب پا ہُوں مکتبِ ہستی میں مَیں

یا

نُور سے دُور ہُوں، ظُلمت میں گرفتار ہُوں میں
کیوں سیہ روز، سیہ بخت، سیہ کار ہُوں میں

یا شمع و پروانہ کے عنوان والی نظم میں یہ اشعار ہیں ؎

کرتا ترے حضور میں اس کی نماز ہے
ننھے سے دل میں لذّتِ سوز و گداز ہے
کچھ اس میں جوشِ عاشقِ حُسنِ قدیم ہے
چھوٹا سا طُور تُو، یہ ذرا سا کلیم ہے
پروانہ اور ذوقِ تماشائے روشنی!
کیڑا ذرا سا اور تمنائے روشنی!

اسی طرح "جگنو" کی نظم میں ہے ؎

پروانہ اک پتنگا، جگنو بھی اک پتنگا
وہ روشنی کا طالب، یہ روشنی سراپا

روشنی سے متعلق براہِ راست یا بالواسطہ جو حوالے "بانگِ درا" میں ملتے ہیں، وہ شمع و پروانہ، آفتاب (ترجمہ گایتری)، ماہِ نو، شمع، آفتابِ صبح، انسان اور بزمِ قدرت، پیامِ صبح، چاند، جگنو، صبح کا ستارہ، اخترِ صبح، چاند اور تارے، ماہ تارہ، دو ستارے، نمودِ صبح، غرّۂ شوال، نویدِ صبح، شبنم اور ستارے اور شعاعِ آفتاب کے عنوانات والی نظموں میں ہیں۔ ان میں آفتاب کا ذکر مختلف مترادفات کے ساتھ بہرحال نمایاں ہے۔

ماہرینِ نفسیات بتا سکیں گے کہ اقبالؒ نے اپنے پہلوٹی کے بیٹے کا نام "آفتاب" بھی اسی جذبے کی لاشعوری شدّت کے تحت تو نہیں رکھا تھا؟

"رِگ وید" دُنیا کی قدیم ترین مذہبی کتاب مانی جاتی ہے۔ اس میں، بلکہ پُورے ویدک دَور میں، تین خُداؤں یا دیوتاؤں کو باقیوں سے افضل قرار دے دیا گیا تھا: (۱) اگنی (۲) سُوریہ اور (۳) اِندرا۔ ویدک بھجنوں میں سورج کے دو نام آتے ہیں: سُوریہ اور سوتر یا سوترِی۔ جب

سورج پجاری کی نظروں کے سامنے ہو تو یہ سُوریہ کہلائے گا اور نظروں سے اوجھل ہو تو اسے سَوتر کہیں گے۔ استعارے کی زبان میں سُوریہ ظاہر کو منوّر کرتا ہے جبکہ سوِتر باطن اور عقل وخرد کی صلاحیتوں کو تابندہ و رخشاں بناتا ہے۔ اقبالؒ کا یہ مصرع کہ "آفتاب" دل ہے، جزو ہے، رُوح رواں ہے، شعور ہے" انہی استعاراتی معنوں کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ قدیم زمانے سے لے کر آج تک سُورج پرست پجاری کے ذوق وشوق اور اس کی عبودیت کے خلوص و انہماک میں کوئی فرق نہیں آیا۔ ویدوں کو تحریر میں آئے تقریباً ساڑھے تین ہزار سال گزر چکے ہیں۔ صدیوں پہلے تک یہ زبانی یاد رکھے گئے تھے۔ گویا کم از کم چار ہزار سال سے سورج کی پرستش جاری ہے۔ ویدوں کے چند مقدس ترین کلمات کو 'جوگیت کی صورت میں ہیں، گایتری کہا جاتا ہے۔ ان نغماتی کلمات میں بڑی شدتِ آرزو کے ساتھ سوُرج ہی کو مخاطب کیا گیا ہے۔ ہر برہمن صبح سویرے بیدار ہوتے ہی سب سے پہلے گایتری گاتا ہے۔ ان کے عقیدے کے مطابق سادہ سے ان الفاظ کے اندر بےپناہ قوتیں مخفی ہیں۔ اس کے پُراسرار الفاظ یہ ہیں:

اوم!
بھُور، بھُوَہ، سُوَہ
تَت سوِتر وَرینیم
بھرگو دیو
سیَ دھی مہی دھیو یونَ پرچودیات!

"اوم" کا لفظ ہندوؤں کی تمام مذہبی رسومات کے شروع کرنے سے پہلے بولا جاتا ہے۔ اس لفظ کو اتنا مقدس اور متبرک خیال کیا جاتا ہے کہ حکم ہے کہ جب یہ لفظ بولا جائے تو اس احتیاط کے ساتھ بولا جائے کہ کوئی دوسرا شخص اسے سُن نہ پائے کہ شاید وہ پاک و صاف نہ ہو۔ اس لفظ کے اصل معانی کا آج تک کسی کو پتہ علم نہیں ہے۔ شروع شروع میں الف، واؤ، میم سے تین وید مراد لیے جاتے تھے، بعد میں انہیں تین بڑے خداؤں برہما، وشنوُ اور شوا کی علامت بنا لیا گیا۔ مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ کرنے والے ماہرین کہتے ہیں کہ تمام سابقہ مذہبی کتابیں ایسے ہی پُراسرار الفاظ یا حروفِ مقطعات سے شروع ہوتی تھیں۔ قرآنِ حکیم کا پہلا لفظ الف لام میم ہے۔ مفسّرین کا ارشاد ہے کہ ان حروف سے مُراد اللہ، جبریل اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہیں۔ تعلیماتِ ربّانی ہمیشہ ایک ہی رہی ہیں تو کیا الف واؤ میم سے اللہ، وحی اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) مُراد لیے جا سکتے ہیں؟

گایتری کے اگلے تین لفظ بھور، بھوَہ، سُوہ تخلیقِ کائنات سے متعلق ہیں۔ "ساما پتھ پران" میں ان الفاظ کی تشریح یوں کی گئی ہے کہ جب پرجاپتی یعنی خالق نے لفظ بھور بولا تو زمین پیدا ہوگئی، بھوَہ کہا کہا تو کرۂ ہوائی وجود میں آگیا اور سُوہ کا لفظ مُنہ سے نکالا تو آسمان تخلیق ہوگیا۔ پرجاپتی نے پھر بھوَہ کہا تو براہمن پیدا ہوگیا، بھوَہ کہا تو کھشتری وجود میں آگیا اور سُوہ کہا تو ویش نے جنم لیا۔ پرجاپتی نے بھوَہ کہنے سے اپنے آپ کو پیدا کیا تھا، بھوَہ کہا تو انسانی اولاد وجود میں آگئی تھی، پھر سُوہ کہا تو حیوانات تخلیق ہوگئے۔ یہ دنیا کیا ہے زمین آسمان اور درمیانی ہوائی کرہ ہی تو ہے۔ یہ دُنیا کیا ہے؟ براہمن، کھشتری اور ویش ہی تو ہے۔ یہ دُنیا کیا ہے؟ خودی (سلیف)، اولاد اور حیوانات ہی تو ہے!

گایتری کے باقی الفاظ کا مفہوم کچھ یوں ہے:

"آؤ ہم سب مل کر زندگی عطا کرنے والے
عظیم دیوتا (سُورج) کی شان و شوکت اور عظمت
پر غور و فکر کریں تاکہ وہ ہماری سمجھ بُوجھ کو منوّر و تاباں
بنا دے، اسے ٹیڑھا نہ ہونے دے بلکہ اسے
سیدھے راستے پر قائم رکھے!"

"سکند پران" میں گایتری کی اہمیت کے بارے میں لکھا ہے کہ ویدوں میں اس سے بڑھ کر اور کوئی چیز نہیں ہے۔ گایتری کی طاقت سے وشوامتر، کھشتری سے براہمن بن گیا، بلکہ اُسے ایسی قوتیں حاصل ہوگئیں کہ اگر وہ چاہتا تو ایک نئی دُنیا تخلیق کر سکتا تھا۔ وہ کونسا کام ہے جو گایتری سے نہیں ہو سکتا! گایتری وِشنو ہے۔ گایتری برہما ہے۔ گایتری شِوا ہے۔ گایتری تینوں وید ہے۔

جب پُجاری کے لیے اتنی بڑی نعمتوں کا وعدہ موجود ہو اور اسے اتنی وسیع برکتوں کے مل جانے کی توقع ہو تو پھر وہ کیوں نہ انہماک، خلوص اور ذوق و شوق کے ساتھ سُوریہ دیوتا کی پرستش کرے۔ سُوریہ دیوتا کی تعریف اور توصیف میں رگ وید میں بہت سے بھجن دیے گئے ہیں۔ ان میں ایک بھجن ادبی محاسن سے اعلیٰ پائے کا ہے۔ ذیل میں اس کا ترجمہ پیش کیا جاتا ہے:

پَو پھٹنے کے وقت کی کرنوں کو دیکھو، کس طرح شاہی نقیبوں کی طرح
آسمان کی بلندیوں پر سورج دیوتا کی آمد کا اعلان کر رہی ہیں تاکہ انسان
اپنے سب کچھ جاننے والے، عظیم دیوتا کا نظارہ کرلیں۔ "سب کچھ دیکھنے

والی آنکھ کے سامنے سے ظلمتِ شب کے ساتھ ساتھ ستارے بھی
چوروں کی طرح غائب ہو جاتے ہیں۔ یہ تابناک شعلوں کی طرح روشن اور
چمکدار شعاعیں ایک ایک مکان اور ایک ایک قوم کو اس کی اسی
کی موجودگی اور حضوری کا پتہ دیتی ہیں اور انہیں اس تیز رفتاری کے
ساتھ یہ خبر پہنچاتی ہیں کہ کوئی فانی مخلوق اسے سمجھ ہی نہیں سکتی۔
اے سورج دیوتا! تم ہمیشہ سفر میں رہتے ہو، سب کے سامنے نمایاں
ہوکر!
تم نور کے خالق ہو اور اپنے نور سے ساری دنیا کو منور کر دیتے
ہو۔ اے روشنی عطا کرنے والے دیوتا ورونا! تم انسان کی ہر نسل اور
اور آسمان کی کل مخلوقات کی نگاہوں کے سامنے طلوع ہوتے ہو۔ تمہاری
نظر جو ہر چیز کے پار اتر جاتی ہے، اس متحرک اور ہیجانی دنیا اور وسیع و عریض
خلاؤں کو چیر کر نکل جاتی ہے اور سب کچھ معلوم کر لیتی ہے، ہر مخلوق کے
اعمال کا جائزہ لے لیتی ہے اور پھر ہمارے لیے دن اور رات کے
پیمانے مقرر کر دیتی ہے۔

گایتری اور اس بھجن کے مفہوم کے اہم نکات کا موازنہ اقبال کی نظم "آفتاب" سے کیا جائے تو
واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال نے گایتری کے صرف مرکزی خیال کو سامنے رکھا ہے۔

ویدوں میں تخلیقِ کائنات کے بارے میں جو تصورات ہیں، ان میں کسی ایک "خالق" کی بات کہیں
نہیں ملتی۔ سوریہ دیوتا تو کسی صورت میں بھی تخلیق سے تعلق نہیں رکھتا۔ ویدک لٹریچر میں سب سے بڑے
دیوتا تین ہیں، اور یہ بھی طویل قربانیوں اور مجاہدوں کے بعد مقامِ فضیلت پر پہنچے ہیں: اگنی۔ اندرا۔
سوریہ۔ لیکن تخلیق سے ان کا دور کا واسطہ بھی نہیں ہے۔ تخلیق کے بارے میں اے ایل باشم کے یہ
الفاظ غور طلب ہیں: "اگرچہ 'ورونا' کے بارے میں یہ دھندلا سا تصور موجود ہے کہ وہ خالقِ کائنات
ہے اور کبھی کبھی 'اندرا' کو بھی یہ فریضہ عطا کر دیا جاتا ہے، تاہم رگ وید کے پورے متن میں کسی
خالق دیوتا کا کوئی واضح تصور نہیں دیا گیا۔ البتہ اس کے آخری دور میں یہ تصور کسی حد تک پیدا ہو
چلا تھا کہ کوئی ایک خدا ایسا بھی ہونا چاہیے جو پوری کائنات کا خالق ہو۔ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ تصور
براہمنوں کی اپنی سوچ کا نتیجہ تھا یا غیر آریائی مذاہب سے مستعار لیا گیا تھا۔ بہرحال، اس خدا کو

"پرجاپتی" کہا گیا جو بعد میں برہما / برہمن کی مذکر صورت ، سے بدل لیا۔ تصور یہ قائم کیا گیا کہ "پرجاپتی" دراصل پہلا انسان "پرش" تھا جو کائنات سے بھی پہلے موجود تھا۔ اس انسان نے اپنے ہی حضور اپنے آپ کی قربانی پیش کی۔ دیوتاؤں نے جو اس کے بچے تھے، اُسے بھینٹ چڑھا دیا۔ پھر اس بھینٹ چڑھ جانے والے انسان کے مقدّس جسم سے کائنات وجود میں آگئی۔"

اسی طرح کے اور بہت سے تصورات ہیں جو تمام ہندو لٹریچر میں موجود ہیں۔ تاہم "سوریہ" دیوتا کو خالق کہیں بھی نہیں کہا گیا آریائی تخیل کی سب سے بڑی اڑان "ورنا" دیوتا کے بارے میں ہے جو اس وقت ہمارے موضوع سے خارج ہے۔

سورج سے تعلق رکھنے والے دیوتاؤں کا ایک پورا گروہ آریاؤں کے مجمع خداوندان میں شامل ہے۔ سورج کے لیے عام لفظ "سوریہ" ہے۔ یہ اپنی شعلہ بار رتھ میں بیٹھ کر آسمان کا سفر طے کرتا ہے۔ "سوتر" بھی سورج دیوتا ہے جو عقل کو تیز اور روشن بناتا ہے۔ ویدوں کے تمام اشعار میں سے اس دیوتا کی تعریف میں کہے گئے اشعار کو بہت مقدس مانا جاتا ہے۔ سوریہ دیوتا کے اور بھی بہت سے نام ہیں مثلاً دِناکرا (دن بنانے والا) بھاسکرا (روشنی پیدا کرنے والا) وِواس وَت (آب و تاب والا) مِہر (سمندروں سے پانی لانے والا) گرہپتی (ستاروں کا آقا) کرما ساکشی (انسانوں کے اعمال کا گواہ) وغیرہ وغیرہ۔

اقبال نے جس گایتری کا ترجمہ کیا ہے، وہ اسی سوریہ دیوتا ہی کی شان میں کہی گئی ویدوں کی خوبصورت ترین نظم ہے۔ اقبال کو سوتر کی جو صفت پسند آئی ہے وہ عقل کو تیز اور روشن کرنے والی صفت ہے۔ اقبال کی نظم کے پہلے چار اشعار سوریہ دیوتا سے متعلق ہیں، پھر سوتر کی طرف گریز ہے ۔

وہ آفتاب جس سے زمانے میں نور ہے
دل ہے، خرد ہے، روحِ رواں ہے، شعور ہے

یہ سوتر کی عقل کو تیز و روشن کرنے والی صفت کی طرف گریز تھا۔ اب اسی "سوتر" سے کہا گیا ہے

اے آفتاب! ہم کو ضیائے شعور دے
چشمِ خرد کو اپنی تجلّی سے نور دے

سوریہ اور سوتر دیوتا کی شان ہی میں گایتری ہے جس کا آزاد ترجمہ اقبال نے کیا ہے۔ انہوں نے انگریزی ترجمے میں "ایشور" کا لفظ استعمال کیا ہے جو سوتر کا ترجمہ نہیں ہے اور نہ ایشور Creator ہے۔ Creator کا تصور اب موجودہ دور کے ہندوؤں میں پیدا ہو رہا ہے۔ قدیم زمانے سے آج تک یہ تصور بہت الجھا سا رہا ہے۔ بھگوت گیتا میں بھی تخلیق کا یہ تصور نہیں

پایا جاتا۔

اے ایل باشم نے گایتری کا ترجمہ یہ کیا ہے : Let us think on the lovely splendour of the god Savitri that he may inspire our minds.

Indian Wisdom نامی کتاب میں دیا گیا ترجمہ یہ ہے :

Let us medi tate on that excellent glory of the divine vivifier may he enlighten (or stimulate) our understanding.

گویا Savitr کا ترجمہ Stimulator - Vivifier ہی درست ہے۔

سنسکرت کی گایتری کے پہلے پانچ الفاظ میں سوبتر دیوتا کی صفات بیان ہوتی ہیں۔ تت کے معنے Extension بھی اصل معنوں کی The Transcendent Supreme Being سے ورنہ اس کے اصل معنی Essence ہیں (اردو، پنجابی، سرائیکی میں بھی تت کڈھن اصل خلاصہ کے معنوں میں آتا ہے) چونکہ ہر دیوتا کو ویدوں نے World Soul یا پرجاپتی یا آدی یا پرش سے تخلیق کیا ہے، اس لیے اسے Essence کہنا بعید از فہم نہیں ہے۔ چونکہ سوبتر کا کام ہی عقل کو تیز اور روشن بنانا بتایا گیا ہے۔ اس لیے دعا بھی یہی مانگی گئی ہے کہ اے سوبتر دیوتا ہماری Intellect Understanding کو Enlighten guide کر guide سے سیدھا راستہ دکھایا اسے ٹیڑھا نہ کرکے معنے پیدا ہوتے ہیں۔

بھور، بھوہ، سُوہ پرجاپتی (پُرش، پہلا انسان جس نے اپنی قربانی دی وغیرہ) کے الفاظ ہیں۔ اور یہی دیوتاؤں کا بھی باپ ہے اور تخلیق کائنات کا بھی ذمہ دار ہے!

سورج دیوتا کو الوہیت کے مقام پر فائز کرنے کے ساتھ ہی روشنی کے دوسرے اجرام فلکی کو بھی نیم دیوتاؤں کا سا مقام عطا کیا گیا ہے۔ ان چھوٹے دیوتاؤں میں "اوشا دیوی" کا مقام بہت بلند ہے۔ اس کی شان میں جو بھجن گائے جاتے ہیں، وہ علم و ادب کے بہترین شہپارے ہیں۔ اوشا کو صبح کاذب کی پہلی کرن یا شفق صبح کی اولین روشنی کہہ سکتے ہیں۔ اسے مجسم بنا کر دیوی کا رتبہ دے دیا گیا ہے اور پھر اسے حسن و جمال کے ان لوازمات سے آراستہ کیا گیا ہے جو عروس نو کے شباب دلربا اور اس کے لباس رنگین و درخشاں کے لیے موزوں ہیں۔ اس نظم کے چند آخری اشعار کا ترجمہ کچھ اس طرح ہوگا :

تو ہر نئی صبح کو تجدید شباب کا پیغام لاتی ہے۔ سالہا سال بیت

گئے ہیں لیکن تو روزِ ازل کی طرح جوان ہے۔ تُو ہر سانس لینے والی مخلوق کی زندگی ہے۔ تُو روزانہ نیند کے ہزاروں سوالوں کو جگا دیتی ہے۔ تیرے آنے سے پرندے گھونسلوں میں پھڑپھڑانے لگ جاتے ہیں اور انسانوں کے مصروف پاؤں، اپنے روزمرہ کے فرائض کی ادائیگی کے لیے ایک بار پھر متحرک ہوجاتے ہیں۔ کوئی محنت کر رہا ہے مال و دولت کے لیے، کوئی محنت کر رہا ہے نشاط و سرور کے لیے اور کوئی محنت کر رہا ہے شہرت کے لیے!

اقبالؒ کا پیغام بھی حرکت و فعالیت کا پیغام ہے۔ اس کے درسِ بیداری اور پیامِ عمل میں اور "اوشا" کے پیغامِ بیداری میں جو مماثلت ہے، اس کو ملحوظ رکھ کر اقبالؒ کی نظم "شعاعِ آفتاب" کو بھی دیکھنا چاہیے جس میں سورج کی کرن کو اقبال نے بھی صیغۂ تانیث سے خطاب کیا ہے اور اس سے وہی جواب اخذ کیا ہے جو "اوشا" کے پجاری ذہن میں ہے، یعنی ؎

مضطرب ہر دم مری تقدیر رکھتی ہے مجھے
جستجو میں لذتِ تنویر رکھتی ہے مجھے

برقِ آتش خو نہیں، فطرت میں گو ناری ہوں میں
مہرِ عالم تاب کا پیغامِ بیداری ہوں میں

سُرمہ بن کر چشمِ انساں میں سما جاؤں گی میں
رات نے جو کچھ چھپا رکھا تھا، دکھلاؤں گی میں

تیرے مستوں میں کوئی جویائے ہشیاری بھی ہے؟
سونے والوں میں کسی کو ذوقِ بیداری بھی ہے؟

ادارہ معارف اسلامیہ لاہور کے اراکین کے ساتھ، تصویر میں شیخ سر عبدالقادر، خلیفہ شجاع الدین، ڈاکٹر تاثیر، مولوی محمد شفیع اور ممتاز حسن نمایاں ہیں

۲۱۹

اقبال اور گجرات

ڈاکٹر مظفر حسن ملک

حصہ ۲

ہو گیا اقبال قیدی محفلِ گجرات کا

جہانگیر اپنی تزک میں لکھتا ہے: "۲۱ ذوالحج ۱۰۱۵ھ (بمطابق ۹ مارچ ۱۶۰۷ء) کو میں نے دریائے چناب کو حافظ آباد کے نزدیک پہلے سے موجود ایک پُل کے ذریعے عبور کرکے پرگنہ گجرات میں قیام کیا۔ میرے والد شہنشاہ جلال الدین اکبر نے کشمیر جاتے ہوئے یہاں (گجرات میں) ایک قلعہ تعمیر کرایا اور اردگرد کے علاقے سے کچھ گجروں کو جمع کرکے یہاں بسایا تھا۔ اس سے قبل ان کا گزارا رہزنی اور چوری پر تھا۔ اس نے گجرات کو علیحدہ پرگنے کی حیثیت عطا کی اور گجر قبیلے کی رعایت سے اسے گجرات کا نام دیا۔[1]

خلاصۃ التواریخ میں منشی سجان رائے بٹالوی نے گجرات کے بیان میں تحریر کیا ہے کہ "اکبر کے عہد سے پہلے یہ علاقہ سیالکوٹ کے پرگنے میں شامل تھا۔"[2] اکبر نے جب صوبہ لاہور کا بندوبست کروایا تو انتظامی لحاظ سے دریاؤں کی قدرتی حد بندیوں کو زیادہ مفید سمجھا اور پنجاب کو دوآبوں میں تقسیم کرکے ان کو معروف نام دیے جو آج تک چلے آتے ہیں۔[3]

گجرات اور سیالکوٹ میں اگرچہ دریائے چناب حائل رہا ہے، مگر اکثر قبائل مثلاً تارڑ، وڑائچ، چیمہ، چٹھہ وغیرہ دریائے چناب کے دونوں طرف آباد ہیں اور ان کی آپس میں رشتہ داریاں ہوتی رہتی ہیں۔

اگرچہ یقین سے تو نہیں کہا جاسکتا کہ علامہ اقبالؒ کا خاندان کس عہد میں کشمیر سے ہجرت کرکے سیالکوٹ میں آباد ہوا مگر بالعموم یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ ہجرت اٹھارہویں صدی عیسوی کے آخری یا انیسویں صدی کے آغاز کے سالوں میں ہوئی۔ یہ وہ عہد ہے جب سلطنتِ مغلیہ کا وجود برائے نام رہ گیا تھا۔ احمد شاہ ابدالی نے ۱۷۵۲ء میں کشمیر پر قبضہ کر لیا تھا اور کابل حکومت یہاں اپنے گورنر مقرر کرنے لگی تھی۔ اٹھارہویں صدی کے آخر (۱۷۹۸ء) میں پنجاب پر رنجیت سنگھ، زمان شاہ کے صوبیدار کے

طور پر قابض ہُوا اور چند برسوں کے اندر اندر اِس صوبے کا خود مختار حاکم بن گیا۔

انیسویں صدی کے ابتدائی دو عشرے کشمیر کی آبادی کے لیے انتہائی آزمائش کا دور ثابت ہُوئے۔ اِس دور میں بدنظمی کے علاوہ قحط کی آفت نے بھی ستم ڈھایا اور بہت سے لوگ نقل مکانی پر مجبور ہُوئے۔ پنجاب اور کشمیر کے درمیان درّہ "بانہال" کا راستہ ہمیشہ سے آسان ترین سمجھا جاتا رہا ہے۔ مُغل حکمران زیادہ تر یہی راستہ اختیار کرتے تھے؛ البتہ انگریزوں کے عہد میں مری کوہالہ روڈ نے اہمیّت اختیار کر لی۔ درّہ بانہال کا راستہ بھمبر اور راجوری سے گزرتا تھا، اس لیے جو قبائل اس راستے سے ہجرت کرکے آتے، وہ سیالکوٹ یا گجرات کے پرگنوں میں قیام پذیر ہوتے، اور پھر آہستہ آہستہ آگے وسیع میدانوں میں پھیلتے چلے جاتے۔

"روزگارِ فقیر" میں شامل شیخ اعجاز احمد کے مضمون اور "زندہ رود" کے تفصیلی مطالعے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ علاّمہ کے والد کے دادا یا دادا کے چار لڑکے کشمیر سے ہجرت کرکے سیالکوٹ آئے۔ نیز یہ کہ علاّمہ کے دادا شیخ محمّد رفیق کی دوسری شادی موضع جلالپور جٹّاں ضلع گجرات میں ہُوئی۔ اِس خاتون کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ بہت خوبصورت تھیں اور غیر معمولی حُسن کی وجہ سے اُن کا لقب "گُجری" پڑ گیا تھا۔ ممکن ہے گجرات کی نسبت کا بھی اس لقب میں دخل ہو۔ بہرحال، اِس حقیقت کے پیشِ نظر کہ علاّمہ کی دادی محترمہ کا تعلق گجرات سے تھا، علاّمہ کی ایک قدیم نسبت اِس ضلع سے ضرور ٹھہرتی ہے۔

یہ شادی انیسویں صدی کے ابتدائی سالوں میں ہوئی ہوگی کیونکہ اقبال کے والد شیخ نور محمّد کا سالِ ولادت ۱۸۳۷ء بتایا جاتا ہے۔ نیز یہ حقیقت کہ شیخ مذکور اپنی والدہ کی گیارہویں اولاد تھے اس شادی کو مزید پیچھے لے جاتی ہے۔ اب پونے دو سو سال بعد اِس امر کا پتہ لگانا کہ یہ شادی کس خاندان میں ہُوئی تھی، تقریباً ناممکن ہے کیونکہ جلالپور جٹّاں کی بیشتر آبادی کشمیری شالباف گھرانوں پر مشتمل ہے۔ البتہ اس طویل بحث کے پیشِ نظر جو کشمیری رشیوں کے متعلق "زندہ رود" کی پہلی جلد کے ابتدائی صفحات میں فوق کے حوالے سے درج ہے، جلالپور کے رشیوں کی طرف توجہ مبذول ہوتی ہے شاید اِن لوگوں کے کچھ تعلقات علاّمہ کے خاندان سے ہوں، اور وہی تعلقات اِس نئے رشتے کا باعث بنے ہوں۔ مگر یہ صرف اندازہ ہے اس کے لیے کوئی ثبوت اب موجود نہیں۔ جلالپور جٹّاں کے رشیوں کا گھرانہ باثر متموّل اور شرافت کے لیے ممتاز ہے، لہٰذا یہ امر باعثِ تعجب نہ ہوگا کہ اقبال کی دادی محترمہ اسی گھرانے سے تعلق رکھتی ہوں۔ یوں بھی جلالپور جٹّاں کے سارے کشمیری خاندان باہم دگر

رشتہ داریاں کرتے رہتے ہیں۔ اور اُن کی حیثیت ایک خاندان ہی کی ہے۔

شیخ رفیق کے متعلق نذیر نیازی نے لکھا ہے کہ ۱۸۴۹ء میں سکھوں اور انگریزوں کی جو جنگ بمقام گجرات ہوئی اُس میں وہ بھی سکھوں کی طرف سے شریک ہوئے تھے۔

علامہ اقبال کے خاندان میں پیروں فقیروں پر خاصا اعتقاد تھا۔ اس کی ایک وجہ غالباً یہ بھی ہے کہ علامہ کے والد کی ولادت سے قبل ان کے دادا کے ہاں دس بچے عالمِ طفولیت ہی میں انتقال کر گئے تھے اور شیخ نور محمد صاحب بڑی منتوں اور نذر و نیاز کا ثمر سمجھے گئے۔

اتفاق سے شیخ نور محمد صاحب کا رُوحانی تعلق بھی ضلع گجرات ہی سے تھا۔ وہ قطب دوراں حضرت قاضی سلطان محمود صاحب علیہ الرحمۃ ساکن اعوان شریف کے مُرید تھے۔ حضرت علامہ اپنے ایک مکتوب بنام سید سلیمان ندوی تحریر فرماتے ہیں کہ سلسلۂ قادریہ میں مَیں خود بیعت ہوں۔ سید نذیر نیازی تحریر کرتے ہیں کہ محمد اقبال ابھی لاہور نہیں آئے تھے کہ شیخ نور محمد انہیں، اعوان شریف لے گئے۔ قاضی سلطان محمود علیہ الرحمۃ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ قیاس یہ ہے کہ اسی سفر میں محمد اقبال، قاضی صاحبؒ سے بیعت ہوئے اور سلسلۂ قادریہ میں شامل ہو گئے۔

ایسی شہادتیں تو بہت ملیں کہ علامہ کے والد شیخ نور محمد کو اُن کے عالمِ ضعیفی میں بھی اعوان شریف میں دیکھا گیا، مگر خود علامہ کی حاضری کسی اور ذریعے سے تصدیق نہ ہو سکی۔ اِس امر کے پیشِ نظر کہ حضرت علامہ نے خود قادریہ سلسلے میں بیعت رکھنے کا اقرار کیا ہے اور اُن کے والد بلاشُبہ قاضی صاحب علیہ الرحمۃ کے مُرید تھے، اس لیے مذکورہ بالا بیان کی صحت میں کوئی کلام نہیں۔

حضرت قاضی صاحبؒ کی وفات ۲ مئی ۱۹۱۹ء کو ہوئی۔ تاریخ وفات ہے "کُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَۃُ الموت" (۱۹۱۹ء) موصوف معقولات مثلاً فلسفہ، علم کلام، ہیئت، ریاضی نیز منقولہ علوم کے بہت بڑے عالم تھے۔ اُن کے معاصرین اُن کے تبحرِ علمی کا کُھلے دل سے اعتراف کرتے ہیں۔ ملا صدرا اور مولانا رومؒ آپ کے محبوب مصنفین میں سے تھے۔ یہی دو مصنفین حضرت علامہ کے نزدیک بھی بہت محترم رہے۔ حضرت علامہ کے والد محترم بھی معمولی رواجی تعلیم کے باوجود مثنوی مولانا رُوم اور فلسفے میں خاصی دلچسپی رکھتے تھے۔ کیا یہ حضرت قاضی صاحب رحمۃ اللہ کا اثر تھا، اِس کا جواب نفی میں ممکن نہیں۔ حضرت علامہ نے یہ اثرات اپنے والد کی معرفت قبول کیے۔

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ علامہ جب قادریہ سلسلے میں بیعت تھے، اور وہ بیعت کی

ضرورت کے قائل بھی تھے، تو انہوں نے بالعموم پیری مریدی کے سلسلے کی مخالفت کیوں کی۔ اس کا جواب بڑا آسان ہے کہ وہ صرف اُن پیروں کے خلاف تھے جنہوں نے اس سلسلے کو دکانداری میں تبدیل کر دیا تھا۔ ورنہ وہ روحانی تربیت کے لیے پیر کا وجود ضروری سمجھتے تھے[۱۶]۔ عبدالسلام ندوی کے نزدیک علامہ قرآن کے مطالب میں تاویل کے قائل نہ تھے اس لیے رواجی تصوّف سے گریزاں تھے[۱۷]۔

حضرت قاضی صاحب کی وفات کے بعد کے بعد علامہ کسی اور پیر کی تلاش میں رہے۔ اس کا ذکر اُنہوں نے اپنے خطوط بنام شاد میں بھی کیا ہے۔ اعوان شریف کا قادری خانوادہ مسلک کے لحاظ سے وحدۃ الوجودی ہے جبکہ حضرت علامہ شیخ اکبر صاحب "فصوص الحکم" اور "فتوحاتِ مکیہ" کے متعلق سُوئے ظن رکھتے تھے۔ حضرت قاضیؒ کے جانشین، جو اب وفات پا چکے ہیں، شیخ محی الدین ابن عربیؒ کے سرگرم حامیوں میں سے تھے، اور ممکن ہے کہ انہوں نے حضرت علامہ سے اس مسئلے میں اختلاف بھی کیا ہو اگر دونوں طرف وضع داری قائم رہی اور کسی اختلاف کا کھُلم کھُلا اظہار کبھی نہیں ہُوا۔ صاحب زادہ صاحب موصوف نے جب کبھی حضرت علامہ کا نام لیا، ایک گونہ اظہار محبت ہمیشہ نمایاں رہا۔

"حیاتِ اقبال کی گمشدہ کڑیاں"، مؤلفہ محمد عبداللہ قریشی میں ایک باب "اقبال اور طریقت" کے زیرِعنوان ہے۔ اس باب میں ملک محمد الدین صاحب ایڈیٹر رسالہ "صُوفی" منڈی بہاؤالدین کا ذکر ص ۱۰۲ پر آیا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ علامہ، ملک صاحب موصوف سے بخوبی واقف تھے۔ اس کی ایک وجہ علامہ کا اعوان شریف کے قاضی گھرانے سے تعلق بھی ہو سکتا ہے کیونکہ ملک محمد الدین صاحب، قاضی صاحبؒ کے خاندان کے قریبی عزیزوں میں سے تھے۔ لیکن اس مضمون کا موضوع ملک محمد الدین موصوف اور علامہ علیہ الرحمۃ کے سیاسی خیالات کی ہم آہنگی ہے۔ اپنی اشاعت اور معیار کے لحاظ سے رسالہ "صُوفی"، اُردو رسائل میں ایک ممتاز مقام رکھتا تھا۔ حضرت علامہ نے جب اپنا مشہور خطبۂ الٰہ آباد ارشاد فرمایا تو اس کی اشاعت کے لیے رسالہ "صُوفی" نے بڑے جوش و خروش کا مظاہرہ کیا، اور خطبۂ مذکور کو اُردو زبان میں ترجمہ کروا کے اسے ہزاروں کی تعداد میں مفت تقسیم کیا[۱۸]۔

اس طرح علامہ کے اس معرکۃ الآرا خطبے کی اوّلین نشر و اشاعت کی سعادت بھی گجرات ہی کے حصے میں آئی۔

اقبالؒ کی نظم "والدہ مرحومہ کی یاد میں" بھی پہلی دفعہ رسالہ "صُوفی" ہی نے چھاپی، اور بغیر اجازت کے چھاپ لی۔ علامہ پر یہ راز آشکار نہ ہوتا تھا کہ یہ نظم ایڈیٹر رسالہ "صُوفی" تک کیسے پہنچی۔ انہوں نے اس نظم کو بغیر اجازت شائع کرنے پر ایڈیٹر رسالہ ملک محمد الدین صاحب کو نوٹس بھی دیا۔ اگرچہ راقم الحروف یقین سے تو نہیں کہہ سکتا کہ ملک صاحب تک یہ نظم کیسے پہنچی، لیکن ایک اندازے سے اس امکان کا اظہار

کیا جا سکتا ہے کہ یہ نظم منشی محمد الدین فوقؔ کی معرفت حاصل کی گئی ہوگی کیونکہ راقم الحروف کے ذاتی علم میں ہے کہ منشی محمد الدین فوقؔ کے بڑنالہ، آزاد کشمیر (ملک محمد الدین صاحب کا آبائی گاؤں) والوں سے قریبی دوستانہ تعلقات تھے۔ بلکہ راقم الحروف نے بھی اپنے بچپن میں پہلی اور آخری بار فوقؔ صاحب کو ملک صاحب موصوف ہی کے ہمراہ دیکھا۔ ملک صاحب اور علامہ میں بلا اجازت نظم چھاپنے کا تنازع زیادہ دیر نہیں چلا اور جلد ہی سمجھوتہ ہوگیا، اور بات آئی گئی ہو گئی۔

علامہ کے ایک قریبی دوست اور زمانۂ طالب علمی کے ساتھی خان عبدالغفور درانی کے ذکر کے بغیر یہ داستان نامکمل رہے گی۔ مرحوم اپنے نام سے زیادہ اپنے لقب ابوؔ صاحب سے مشہور ہیں۔ اب بھی لوگ اُن کا تذکرہ اسی لقب سے کرتے اور اُن کی دلآویز شخصیت سے محبت کا اظہار کرتے ہیں۔ ان کا تعلق گجرات کے معزز پٹھان قبیلے سے تھا۔ ضلع گجرات کے گزیٹیر مطبوعہ ۱۹۲۰ء میں درانی خاندان کے سربراہ کا ذکر خطاب یافتگان کی فہرست میں خان بہادر محمد افضل خاں درانی کے نام سے درج ہے جس میں ان کی خیل ماموں زئی بیان کی گئی ہے۔ ابوؔ صاحب کے والد کا نام خان محمد حسین تھا۔ ابوؔ صاحب نے تعلیم سے فارغ ہوکر پولیس کی ملازمت اختیار کر لی اور سپرنٹنڈنٹ پولیس کے عہدے سے سبکدوش ہوئے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ کالج کے زمانے میں وہ حضرت علامہ کا منظوم کلام اپنی بیاض میں محفوظ کر لیا کرتے تھے۔ جن لوگوں نے یہ بیاض دیکھی ہے، اُن کا دعویٰ ہے کہ اس میں درج شدہ کلام کا معتد بہ حصہ حضرت علامہ کے اپنے ہاتھ کا تحریر کردہ ہے۔ اُن کی وفات کے بعد یہ بیاض ابوؔ صاحب کے صاحب زادے امان اللہ خاں کی تحویل میں تھی۔ پھر یہ راجہ غضنفر علی خاں صاحب کو منتقل ہو گئی۔ مرحوم راجہ صاحب کے اس درانی خاندان سے بڑے قریبی اور دوستانہ تعلقات تھے۔ جن لوگوں نے "باقیاتِ اقبال" شائع کی، انہوں نے اس بیاض سے بھی استفادہ کیا۔ خود علامہ نے بھی "بانگِ درا" کی اشاعت کے موقع پر اس بیاض کو استعمال کیا۔[۱۳]

گجرات کے مخلصینِ علامہ کا تذکرہ چودھری خوشی محمد ناظرؔ گورنر صوبہ کشمیر اور اُن کے بھائی چودھری نیاز احمد کے بغیر تشنہ رہے گا۔ جسٹس شاہ دین مرحوم کا شعر ہے ؎

ناظرؔ بڑا مزا ہو جو اقبالؔ ساتھ دے
ہر سال ہم ہوں، شیخ ہو اور شالامار ہو!

یہ شعر "نظمِ کشمیر" سے لیا گیا ہے جو مخزن کے شمارہ جون ۱۹۰۳ء میں طبع ہوئی۔ "شیخ" سے مراد ایڈیٹر "مخزن" شیخ عبدالقادر مراد ہیں اور ناظرؔ سے وہی نظم گو، والے خوشی محمد ناظرؔ۔

جسٹس شاہ دین مرحوم ہی کا ایک اور شعر ہے جو اُن کی نظم "چمن کی سیر"، مطبوعہ "مخزن" ۱۹۰۱ء میں شامل ہے ؎

اقبالؔ! تیری سحر بیانی کہاں ہے آج؟
ناظرؔ، کمانِ فکر سے مار ایک دو خدنگ!

ناظرؔ کا اصل نام چودھری خوشی محمد ولدیت چودھری مولاداد ہے، اور موضع ہیریہ والا تحصیل و ضلع گجرات کے رہائشی تھے (ولادت ۱۸۷۲ء وفات اکتوبر ۱۹۴۴ء)۔ آئین اکبری میں ابوالفضل نے موضع ہیریہ والا کو جٹ وڑائچ قوم کا مرکزی مقام بتایا ہے۔ چونکہ حضرت علامہ کا کشمیر سے قلبی تعلق تھا اور چودھری صاحب موصوف بھی ایک دردمند دل رکھتے تھے، اِس لیے دونوں میں قریبی تعلق استوار ہو جانا ضروری تھا۔ مندرجہ بالا دونوں اشعار اِسی کے غماض ہیں[۱۵]۔

گجرات ہی کے ایک نامور طبیب حکیم محمد حسن قرشی علامہ کے قریبی احباب میں سے تھے۔ چونکہ علامہ کو طبِ اسلامی پر پختہ اعتقاد تھا اور وہ ولایتی دواؤں کو خلافِ طبیعت سمجھتے تھے، اِس لیے قرشی صاحب کو اُن کا خاندانی معالج ہونے کا فخر حاصل تھا۔

حکیم صاحب ۱۸۹۶ء میں گجرات میں پیدا ہوئے۔ مدرسہ نعمانیہ لاہور سے دینی اور دہلی کے طبیہ کالج سے طبی تعلیم حاصل کی۔ اور ۱۹۲۰ء میں لاہور میں مطب شروع کیا۔ وہ ایک کامیاب طبیب اور مشہور عالمِ دین اور سیاسی رہنما تھے۔ شفاء الملک کا خطاب بھی حاصل تھا۔ "حکیم مشرق" کے عنوان سے اُنھوں نے علامہ سے اپنی ملاقاتوں کی رُوداد قلم بند کی ہے جو "ملفوظاتِ اقبال" میں شامل ہے۔

معالجینِ اقبال کے ضمن میں ڈاکٹر محمد عبدالقیوم (امیر جماعتِ احمد، قادیانی گجرات) کا ذکر بھی آتا ہے۔ بقول خالد نظیر صوفی (مؤلف "اقبال درونِ خانہ") ڈاکٹر عبدالقیوم کی علامہ کے خاندان سے کچھ قرابت داری بھی تھی۔ یعنی ڈاکٹر عبدالقیوم صاحب کی ہمشیرہ حضرت علامہ کے ایک بھتیجے سے شادی شدہ تھیں۔ علامہ کے آخری ایام میں یہ اُن کے حاضر باشوں میں سے تھے۔ بالخصوص علامہ کی آخری رات اُنھوں نے جاوید منزل ہی میں گزاری اور اُن کی خدمت کی سعادت حاصل کی[۱۶]۔

ڈاکٹر عبدالقیوم کا مکان شاہ دولہ دروازے کے متصل ہے۔ وہ اپنی آخری علالت میں کولھے کی ہڈی کے درد کی وجہ سے نقل و حرکت سے معذور ہو گئے تھے اور اپنے رشتہ داروں کے پاس لاہور چلے گئے تھے۔ وہ محکمہ صحت پنجاب سے بطور سول سرجن ریٹائر ہوئے تھے۔

ضلع گجرات کے دو اور بزرگ مولانا اصغر علی روحی سکنہ گورالہ متصل کنجاہ چناب اور خان صاحب قاضی فضل حق سکنہ حاجی والہ علامہ کے احباب میں سے تھے ۔ مولانا روحی اسلامیہ کالج میں عربی کے اُستاد اور کئی کتب کے مصنف تھے جن میں سے " دبیر عجم " بہت مشہور ہُوئی ۔ خان صاحب قاضی فضل حق گورنمنٹ کالج لاہور میں فارسی کے اُستاد اور اپنے وقت کے فارسی زبان کے مستند علماء میں سے تھے ۔ ڈاکٹر عبد اللہ چغتائی نے اپنی کتاب " اقبال کی صحبت میں " میں مولانا روحی اور اقبال کی ایک ملاقات کا ذکر کیا ہے جو مسئلہ زمان و مکان کے سلسلے میں ہوئی ۔ اس ملاقات میں مولانا کی ناراضی اور علامہ کے تحمل کا جو واقعہ لکھا گیا ہے ، اُس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ علامہ کے دل میں علمائے اسلام کا کتنا احترام تھا[۱۷] اسی کتاب میں قاضی فضل حق صاحب کا حضرت علامہ کے ایک ساتھی اُستاد کے طور پر ذکر بھی آیا ہے[۱۸]

پروفیسر اکبر منیر اگرچہ گجرات کے رہنے والے تو نہیں تھے ، مگر اُن کا اس شہر میں قیام بہت طویل رہا ۔ وہ اپنی مثنوی " مہرِ منیر " کی وجہ سے مشہور ہیں ۔ ڈاکٹر عبد اللہ چغتائی نے اپنی مذکورہ بالا کتاب کے صفحہ ۴۸۳ تا ۴۸۵ میں اُن کا مفصل ذکر کیا ہے ۔ " اقبال نامہ " میں اُن کے نام علامہ کے کئی مخطوط ہیں ۔ اُنہیں اقبال کے نیاز مند شاگردوں کی فہرست میں شامل کیا جا سکتا ہے ۔

علامہ کے کلام کو پنجابی زبان میں منتقل کرنے میں گجرات کے دو حضرات نے بڑی مستعدی سے کام کیا ہے ۔ ان میں سے ایک پروفیسر شریف کنجاہی اور دوسرے ڈاکٹر احمد حسین قریشی ہیں ۔ قریشی محمد رمضان تبسم نے بھی " پیامِ مشرق " کا نا تمام پنجابی ترجمہ کیا تھا جو طبع نہیں ہُوا ۔ مرحوم کو موت نے مہلت نہ دی ۔

گجرات کے تعلیمی اداروں میں زمیندار کالج کا نام سرِ فہرست رہے گا ۔ ماضی میں تاج محمد خیال جیسا ماہرِ تعلیم اس کا سربراہ ہو گزرا ہے ۔ ان کا انگریزی زبان میں مقالہ " اقبال اور ابلیس " اس موضوع پر شاہکار کہا جا سکتا ہے اس کا اُردو ترجمہ " فلسفۂ اقبال " مطبوعہ بزمِ اقبال کے صفحات ۷۱ تا ۹۹ میں درج ہے ۔ پروفیسر محمد فرمان مرحوم کی کتاب " اقبال اور تصوف " بھی اُسی دور میں لکھی گئی جب مرحوم اس ادارے سے منسلک تھے ، کالج کے مجلہ " شاہین " اقبال نمبر ۱۹۷۶ء میں یہ دعویٰ بھی کیا گیا ہے کہ بزمِ اقبال سب سے پہلے اسی درس گاہ میں قائم ہوئی ۔ اسی رسالے میں مرحوم انٹر کالج گجرات کا بھی یہی دعویٰ مذکور ہے ۔ چونکہ آخر الذکر ادارہ ۳۶ - ۱۹۳۵ء میں ختم ہو گیا تھا اس لیے اس کے دعوے میں بڑی جان ہے کیونکہ زمیندار کالج ، انٹر کالج مرحوم کا تعلیمی جانشین ہے ۔

علامہ پر مستقل لکھنے والوں میں ضلع گجرات کے نور محمد قادری صاحب ایک درویش صفت

انسان ہیں۔ اُن کے اقبالیات پر مضامین کا مجموعہ شریف کنجاہی صاحب کے اشارے اور نواب زادہ غضنفر گل صاحب کی توجہ سے زمیندار ایجوکیشن ایسوسی ایشن گجرات نے چھپوایا ہے۔ قادری صاحب کے اسلوبِ تحریر سے اقبالیات کے قاری بخوبی آشنا ہیں۔ خود راقم الحروف نے "اقبال اور ثقافت" اور "اقبال اور معرکۂ خیر و شر" پر کام کیا ہے "اقبال اور ثقافت" اقبال اکادمی پاکستان لاہور کے زیرِ اہتمام شائع ہو چکی ہے۔

"حلقۂ اربابِ شعور" گجرات کے زیرِ اہتمام سال میں دو بار یومِ اقبال منایا جاتا ہے جس میں مقامی اور غیر مقامی ادیب و شعراء روحِ اقبال کو ہدیۂ عقیدت پیش کرتے ہیں۔

حضرت علامہ اور گجرات کا ذکر ہو تو اُن کی پہلی اور ناکام شادی کا بیان ناگزیر ہو جاتا ہے۔ شہر میں ایک طبقہ ایسا بھی موجود ہے جس کی ہمدردیاں آفتاب اقبال اور اُن کے ننھیال کے ساتھ ہیں (ان میں آفتاب کے لڑکپن کے ساتھی اور بعض رشتہ دار شامل ہیں) اگرچہ حضرت علامہ کی عظمت اور مقام کا کوئی منکر نہیں۔

اِس مسئلے پر غیر جانبدارانہ محاکمہ کرنے سے یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ اِس شادی میں وہ سارے عوامل ابتداء ہی سے موجود تھے جو ایک ناکام ازدواجی زندگی کا پیش خیمہ ہو سکتے ہیں:-

۱۔ شادی کے وقت دُولہا کی عمر صرف سولہ سال اور دُلھن کی اُنیس برس تھی۔ گویا بیگم اپنے میاں سے تین سال بڑی تھیں جو ہمارے معاشرے میں غیر معمولی امر ہے۔ دُلھن اپنے دُولہا سے بالعموم دو چار سال چھوٹی مناسب خیال کی جاتی ہے۔

۲۔ دُولہا نے ابھی میٹرک ہی پاس کیا تھا۔ گویا اُس کے تعلیمی سفر کا ہنوز آغاز تھا۔ جس کا دورانیہ ۱۸۹۳ء سے لے کر ۱۹۰۸ء تک تقریباً پندرہ سال پر محیط ہے۔ ۱۸۹۹ء تا ۱۹۰۵ء کے درمیانی پانچ سال بھی کشمکش ہی میں گزرے۔ اس میں سے اورینٹل کالج کا چار سالہ قیام صرف ایک سو روپیہ ماہانہ پر بسر ہُوا جس میں ۹ (نو) ماہ کی رخصت بلا تنخواہ بھی شامل ہے۔ باقی عرصے میں بھی بچت ہی پیشِ نظر رہی ہو گی تاکہ ولایت کے سفر اور قیام کے اخراجات کا انتظام ہو سکے۔ ظاہر ہے کہ بیوی بچوں کا بوجھ اِس طویل پندرہ سالہ دور میں بڑے بھائی پر ہی رہا ہو گا جو صرف اوورسیئر تھے۔ دونوں بچے بھی طالب علمی کے زمانے ہی میں پیدا ہو گئے تھے، لڑکی ۱۸۹۶ء میں اور لڑکا ۱۸۹۸ء میں۔ اندریں حالات بیوی کس طرح مطمئن ہو تی!

دونوں خاندانوں کی مالی حیثیت میں بہت نمایاں فرق تھا۔ علامہ کے خسر شیخ عطا محمد خطاب یافتہ

خان بہادر ، پیسے کے اعتبار سے ڈاکٹر اور عہدے کے لحاظ سے سول سرجن تھے ، اور عرصے تک حکومت ہند کے سفارت خانوں سے منسلک رہے جبکہ علامہ کے خاندان میں علامہ کے بڑے بھائی جن پر سارے خاندان کی کفالت کا بوجھ تھا ، محض اوورسیئر تھے (ایم ای ایس میں ایس ، ڈی او بھی بالعموم اوورسیئر ہی ہوتا ہے)۔

۴ ۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ شادی اتنی عجلت میں ہوئی کہ ان امور پر توجہ نہ دی جا سکی ۔ علامہ ، میٹرک کا امتحان دینے کے لیے گجرات آئے اور پسند کر لیے گئے ۔[۹] اور جس دن امتحان کا نتیجہ آیا ، اسی دن انہیں سہرا باندھ کر ازدواجی زندگی کے امتحان میں بٹھا دیا گیا ۔ ہمارے معاشرے میں ایسی انمل اور بے جوڑ شادیوں کی کمی نہیں ۔

۵ ۔ ان امور کے باوجود فریقین کی معاملہ فہمی اور شرافت کی داد دیئے بغیر نہیں رہا جا سکتا کہ علامہ تا دمِ مرگ خاتونِ محترم کو حسب حیثیت خرچ بھیجتے رہے ، اور اس اللہ کی بندی نے باضابطہ علیحدگی یا طلاق کا کبھی مطالبہ نہ کیا ، بلکہ مرتے دم تک " لیڈی اقبال " کہلوانا ہی پسند کیا ، ان کے جاننے والوں کا بیان ہے کہ اگرچہ مرحومہ زیادہ پڑھی لکھی نہ تھیں مگر اپنے دستخط لیڈی اقبال لکھ کر کرتیں ۔

۶ ۔ اس امر پر زور دیا جاتا ہے کہ آفتاب اقبال والد سے ناراض رہے یا منحرف ہو گئے ۔ یہ نہیں بھولنا چاہیئے کہ میاں بیوی کے جھگڑے میں اولاد حالات کا تجزیہ نہیں کرتی بلکہ اس کی زیادہ تر ہمدردیاں ماں سے ہوتی ہیں ۔ یہ ایک نفسیاتی معاملہ ہے ۔ آفتاب اقبال اس معاملے کی ساری ذمہ داری اپنے تایا پر ڈالتے رہے ۔ اس موضوع پر علامہ کے تمام سوانح نگاروں نے لکھا ہے مگر مندرجہ بالا نتائج کے سوا کوئی اور فیصلہ نہیں کیا جا سکتا ——— لیکن ایسا نہیں ہوا کہ شادی کے فوراً بعد ہی فریقین کے تعلقات خراب ہو گئے ۔ بلکہ علامہ گجرات آتے جاتے رہے ، محترمہ بیگم صاحبہ بھی سسرال میں جاتی رہیں ۔ غالباً مغرب میں علامہ کا طویل قیام نقطۂ انفصال ثابت ہوا ، اس کے باوجود جب بھوپال سے علامہ کا وظیفہ مقرر ہوا تو علامہ نے والدۂ آفتاب کا ماہانہ حصہ اس میں بھی مقرر کر دیا ۔[۱۰] مختلف راویوں کا بیان ہے کہ علامہ نے انہیں خرچ دینے میں کبھی کوتاہی نہیں کی ، آفتاب اقبال کو بھی وہ اپنے پاس رکھنا چاہتے تھے مگر ننھیال والے اس کے لیے تیار نہ ہوئے ۔[۱۱]

شادی کے بعد علامہ کی گجرات میں آمد و رفت کی یادگار ، ایک یک قافیہ غزل تبرک کی صورت رکھتی ہے ۔ " جناب خواجہ عبدالرشید (سابق ، منتظم اعلیٰ جناح سنٹرل ہسپتال ، کراچی) بروایت جناب لیفٹیننٹ جنرل محمد افضل فاروقی بیان کرتے ہیں کہ اقبال کی پہلی شادی خان بہادر ڈاکٹر شیخ عطا محمد ، وائس کونسل

جد، سکنہ کٹڑہ شال بافاں، گجرات کی دُختر سے ہوئی تھی۔ اقبال شادی کے بعد اکثر وہاں جایا کرتے تھے۔ ایک موقع پر اقبال نے مندرجہ ذیل شعر پڑھا۔ یہ شعر غالباً ۱۸۹۸ء کا ہے ؎

ہو گیا اقبال قیدی محفلِ گجرات کا[۲۲]
کام کرتے ہیں یہاں انسان بھی صیاد کا

جنرل فاروقی صاحب کو شعر کا دُوسرا مصرع دُرست یاد نہیں رہا، جو اس طرح ہے :

کام کیا اخلاق کرتے ہیں، مگر صیاد کا

یہ پوری غزل "روزگارِ فقیر" جلد دوم کے صفحہ ۳۰۰ - ۳۰۱ پر درج ہے۔ غزل کے مطالعے سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ بہت ابتدائی عہد کی ہے۔ اس پر یہ نوٹ بھی موجود ہے :

"یہ ابتدائی غزل غالباً گجرات کے مشاعرے کے لیے کہی گئی"۔

اس غزل کا مطلع ہے ؎

کام بلبل نے کیا ہے مانی و بہزاد کا
برگِ گُل پر اُس نے نقشہ لے لیا صیاد کا

سارے اشعار روایتی ہیں اور ابتدائے فن کا مظہر۔ صرف یہ شعر کچھ جاندار ہے ؎

یادِ گلشن ہے زباں پر، لب پہ ذکرِ آشیاں
داغِ ہجرِ گُل جگر میں، دل میں ڈر صیاد کا

کرنل خواجہ عبدالرشید جن کا اس روایت میں ذکر ہوا ہے، خواجہ فیروز الدین کے بھتیجے ہیں اور خواجہ فیروز الدین علامہ کے ہم زُلف تھے اور اُن کی پہلی بیگم کی ایک چھوٹی بہن سے بیاہے ہوئے تھے[۲۳]۔

اقبال کے نیاز مندانِ گجرات کے ضمن میں تین مزید حضرات کا ذکر بھی ضروری ہے :

(۱) قریشی محمد رمضان تبسم (۲) چودھری محمد حسن علیگ (۳) مفتی حمید اللہ خاں۔ ان حضرات نے بھی اپنی بساط کے مطابق اقبالیات کے فروغ میں قابلِ تحسین کوشش کی!

حواشی

۱۔ تزک جہانگیری ج ۱ ص ۹۱ ترجمہ روجرز ادارت بیوریج۔
۲۔ خلاصۃ التواریخ والیانِ گجرات۔
۳۔ مزید تفصیل کے لیے آئینِ اکبری ج ۲ ابوالفضل
۴۔ روزگارِ فقیر ج ۲ (فقیر سید وحید الدین ص ۱۱۶، ۱۱۵)
۵۔ "زندہ رود" ڈاکٹر جاوید اقبال ص نمبر ۱۱ ج ۱
۶۔ ایضاً صفحہ ۱۲۔
۷۔ اقبال کے حضور ج ۱ صفحہ ۹۴۔
۸۔ اقبال نامہ حصہ اول ص ۹،
۹۔ دانائے راز صفحہ ۲۵
۱۰۔ عبداللہ قریشی "حیات اقبال کی گمشدہ کڑیاں" صفحہ ۲۷۵ - ۳۰۱۔
۱۱۔ عبدالسلام ندوی "اقبال کامل"۔
۱۲۔ نذیر نیازی مکتوبات اقبال۔ ص ۶۷
۱۳۔ روزگارِ فقیر ج ۲ ص ۱۳۷۔
۱۴۔ باقیات اقبال ص ۹۔
۱۵۔ مزید تفصیل ملفوظات اقبال ص ۲۱ - ۳۲۰۔
۱۶۔ اقبال درونِ خانہ ص ۱۷۵ - ۱۶۸۔
۱۷۔ اقبال کی صحبت میں، ص ۴۹۵۔
۱۸۔ ایضاً عبداللہ چغتائی ص ۳۸۴۔
۱۹۔ ص ۱۱ "اقبال درونِ خانہ" "سرگزشت اقبال" صفحہ ۱۷
۲۰۔ "اقبال کی صحبت میں" صفحہ ۴۶۸۔
۲۱۔ سرگزشتِ اقبال صفحہ ۵۶۔
۲۲۔ انوارِ اقبال ص ۳۱۳
۲۳۔ زندہ رود ج ۱ ص ۱۴۷۔

علامہ اقبال کو ان کے ایک پرستار زاہد علی زبردستی کیمرے کے سامنے لے جاکر تصویر کھنچوا رہے ہیں

فِکریات

اِسلامی کونیاتی وجدان میں
زمانِ حادث اور تصوّرِ لامتناہیت

عبدالحمید کمالی

ناسخ حکم ان کے علم میں ہوگا۔ کیا کوئی حکم ایسا بھی ہے جو صحابہ نے نصِ قرآن کے خلاف نافذ کیا ہو؟

حضور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی دریافت کردہ مسئلہ کا جو جواب وحی کی بنا پر دیا وہ تمام امت پر حجت ہے اور وہ وحی بھی قرآن مجید میں داخل ہوگئی۔ لیکن جو جواب محض استدلال پر دیا گیا جس میں وحی کو دخل نہیں کیا، کیا وہ بھی تمام حجت پر حجت ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہو تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام استدلالات بھی وحی میں داخل ہیں یا بالفاظ دیگر یہ کہ قرآن و حدیث میں کوئی فرق نہیں؟

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حیثیتیں ہیں: نبوت اور امامت۔ نبوت میں احکام قرآنی اور آیاتِ قرآنی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے استنباط داخل ہیں۔ اجتہاد کی بنا محض عقلِ بشری اور تجربہ و مشاہدہ ہے، کیا یہ بھی وحی میں داخل ہے؟ اگر وحی میں داخل ہے تو اس پر آپ کی دلیل کیا ہے؟

وحیِ غیر متلو کی تعریف نفسیاتی اعتبار سے کیا ہے؟ کیا وحی متلو اور غیر متلو کے امتیاز کا پتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں چلتا ہے یا یہ اصطلاحات بعد میں وضع کی گئیں؟

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان کے متعلق صحابۂ کرامؓ سے مشورہ کیا۔ کیا یہ مشورہ نبوت کے تحت آئے گا یا امامت کے تحت میں؟

آیۂ توریث میں حصص بھی ازلی ابدی ہیں یا قاعدۂ توریث میں جو اصول مضمر ہے، صرف وہی ناقابلِ تبدیل ہے اور حصص میں حالات کے مطابق تبدیلی ہو سکتی ہے؟

آیۂ وصیت کی وضاحت کیجیے۔

کیا امام کو اختیار ہے کہ قرآن کی کسی مقرر کردہ حد (مثلاً سرقہ کی حد) کو ملتوی کر دے اور اس کی جگہ کوئی اور حد مقرر کر دے؟ اس اختیار کی بنا پر کون سی آیتِ قرآنی ہے؟

امام ایک شخصِ واحد ہے یا جماعت بھی امام کے قائم مقام ہو سکتی ہے؟

ہر اسلامی ملک کے لیے اپنا امام ہو یا اسلامی دنیا کے لیے ایک امام ہونا چاہیے؟ مؤخر الذکر صورت موجودہ فرقِ اسلامیہ کی موجودگی میں کیسے بروئے کار آ سکتی ہے؟

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے طلاق کے متعلق جو طریقہ اختیار کیا، اگر اس کا اختیار انہیں شرعاً حاصل تھا تو اس اختیار کی اساس کیا تھی؟ زمانۂ حال کی زبان میں آیا اسلامی کانسٹی ٹیوشن ان کو ایسا اختیار دیتی تھی؟ فقہا کے نزدیک خاوند کو جو حق اپنی بیوی کو طلاق دینے کا ہے، وہ بیوی کو یا اس کے کسی خویش یا کسی اور آدمی کے حوالے کیا جا سکتا ہے؟ اس مسئلہ کی بنا کوئی آیت قرآنی ہے

جدید مسلم افکار بالخصوص 'تجلیات' میں 'تخلیقِ ناتمام' کلیدی وجود یاتی تصور ہے۔ اس طور پر جدید مسلم فکر اشعری ذرّاتیت سے بالکل مختلف اور تاملاتِ ابنِ رشد سے بے حد قریب ہے۔ مؤخرالذکر نے اسلامی کونیاتی تفکر کی تشکیل تو ہی اس مقدمے پر کی تھی کہ اصل کائنات تکوّنِ مدام ہے۔ فارابی، ابنِ سینا نیز غزالی سے 'تہافت التہافہ' میں ابن رشد کی معرکہ آرائی کا منشا یہی تھا کہ اس تصور کو تناقضات سے مبرّا ثابت کیا جائے تاکہ اس پر کائنات کی استواری امرِ محال معلوم نہ ہو۔ یوں بھی اساسی اسلامی وجدان میں حق تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ کا تمام و کمال اثبات کہ ان اسماء میں الخالق، الباری، المصوّر، البدیع، المحی، الممیت وغیرہ شامل ہیں، بذاتِ خود ایسا ہی وجدان ہے جس میں تکوّنِ مدام کے علاوہ اور کوئی تصور قائم نہیں رہ سکتا۔ اگر کائنات کی اصل حقیقت تکوّنِ مدام ہے تو اس سے اصولِ زمان پر کیا روشنی پڑتی ہے؟ یہ ایک بنیادی سوال ہے ــــــ مگر اس سوال کا تعلق ایک اور سوال سے ہے کہ اگر واقعی تکوّنِ مدام کا تصور اسرارِ کائنات کی گرہ کشائی کرتا ہے تو یہ کیونکر وقوعاتِ کائنات کے مطابق ہے۔

تمام اسلامی فکر کا اس امر پر اتفاق ہے کہ حق الحقائق ایک اصلی ہمہ گیر حیّ و قیوّم ارادہ ہے۔ چنانچہ تکوّنِ مدام اور اصولِ زمان کو اس حیّ و قیوّم ارادے کی اساسِ محکم پر تشکیل کرنا اور ان کے تعیّنات کو واضح کرنا مسلم فکر کا بنیادی مسئلہ بن جاتا ہے۔

ابنِ رشد نے 'ارادہ' کی کارفرمائی کی وضاحت یوں کی کہ ارادے کے دائرے میں صرف یہی نہیں آتا کہ متخالف حدود (یا اشیاء) میں سے کس کو اختیار کیا جائے، بلکہ یہ بھی آتا ہے کہ اس

اختیار کو اختیار کیا جائے یا نہیں۔ چنانچہ بقول ابن رشد اختیارِ اختیار ارادے کی اصل ماہیت اور جوہر ہے۔

اگر ارادے کا اختیارِ اختیار اصل جوہر ہے تو تکوّنِ مدام کی ماہیت پر ایک خاص روشنی پڑتی ہے۔ تکوّنِ مدام کو اختیارِ اختیار کا مظہر ہونا چاہیے، بصورتِ دیگر وہ ارادہ ایک بے اختیارانہ ثبوت کے سوا کچھ قرار نہیں پاتا۔ خود زمانِ غیر متناہیہ کو بھی اسی اختیارِ اختیار کے مطابق ہونا چاہیے۔ ورنہ بہ زمانِ حادث اس ارادے کا غیر محدود راکب بن جاتا ہے ـــــ یہ ہیں وہ اہم مسائل جن سے مسلم فکر کو نمٹنا ہے۔

اس ضمن میں ابن حزم (۴۵۶ھ وفات) کے افکار سے مسلم فکر نئی روشنی حاصل کرتی ہے۔ سب سے پہلے ہم اس فقیہہ، متکلم اور فلسفی کے ان تاملات پر غور کریں گے جو ارادے اور فعل کے تعلق کو ظاہر کرتے ہیں۔ ان تاملات کے سلسلے میں ابن رشد کا یہ قول مفید معلوم ہوتا ہے کہ حیات، ارادہ اور انتخاب (کا عمل) حقیقتاً باری تعالیٰ کے لیے ہیں۔ دوسرے موجودات کی طرف ان کو صرف نظیراً منسوب کیا جاتا ہے[۲]۔ اب اس کے بعد ابن حزم کا یہ نکتہ قابل غور ہے کہ "فاعلِ بشری کا کسی فعل سے اجتناب کرنا بھی ایک فعل ہے مگر جہاں تک باری تعالیٰ کا تعلق ہے، وہ اجتناب مکمل نفی ہے"[۳]

اس بیان کی تشریح یہ ہے کہ انسان کے ارادہ و اختیار کا دائرہ تضادات پر مشتمل ہے۔ وہ ہمیشہ کام کے دائرے میں رہتا ہے۔ ایک کام پھر اس کے بعد دوسرا یا کوئی اور کام، پھر تیسرا کام پھر اور اگلا کام وقس علیٰ ہٰذا۔ چنانچہ شغل و فرصت، دونوں کام ہی ہیں جو ارادۂ انسانی کے بدلتے ہوئے شیونوں میں ایک دوسرے کے متخالف ہیں، اور وارث ہیں۔ انہی کے اعادہ و تکرار سے حیاتِ انسانی جاری و ساری ہے لیکن جہاں تک حیات و ارادۂ الٰہی کا تعلق ہے، اس پر یہ دائرہ اور اس کی شرائط عائد نہیں ہوتیں۔ اس کا ارادہ نہ صرف ارادۂ عمل ہے بلکہ اس ارادۂ عمل کو اختیار کرنے یا نہ کرنے پر بھی محیط ہے۔ انسانی فعل اور الٰہی فعل کے اس جوہری فرق کو ابن حزم نے یوں ادا کیا کہ "خداوند کا منشا کہ فعل ہو فعل ہے، اور یہ منشا کہ کچھ فعل نہ ہو عدمِ فعل ہے، دوسرا فعل نہیں"[۴]۔ چنانچہ فعل اور عدمِ فعل ارادۂ الٰہی کے اعتباری نہیں، اصلی حقائق ہیں۔ الحاصل، ارادۂ الٰہی تمام دیگر ارادوں سے مختلف النوع ہے[۵]۔

جب مخلوق میں سے کوئی کسی ایک عمل سے باز آتا ہے تو صرف اس لیے کہ کوئی دوسرا

عمل کرے؛ چنانچہ اس کے کسی ایک عمل کے ختم پر کسی دوسرے عمل کی ابتداء ہوتی ہے، یعنی اس کے ہر عمل کی ابتدا کسی دوسرے (ماقبل) عمل کی انتہا میں پوشیدہ ہوتی ہے، اور ایک عمل اس طرح دوسرے عمل کا وارث ہوتا ہے۔ چنانچہ کام کی انتہا میں سکون کی ابتدا ہے، اور سکون کی انتہا میں کام کی ابتدا مندرج ہے۔ خلقت کی مجال نہیں کہ اس دائرے سے تجاوز کرے۔ مگر فعلِ الٰہی پر یہ قید عائد نہیں ہو سکتی۔ اس کے کسی ارادے کا مادّہ اس کا کوئی اور ارادہ نہیں ہوتا۔ اس کے ایک عمل کو دوسرے عمل کا وارث یا نتیجہ نہیں سمجھا جا سکتا۔ خداوند کا ارادہ کرنا اور اس کا ارادہ نہ کرنا دونوں مطلق حقائق ہیں، ایک دوسرے کا حاصل نہیں۔ ان میں ترتّی و توارث نہیں پایا جاتا۔

ابنِ حزم نے اس امر کی مزید وضاحت اس طرح کی ہے کہ فعلِ الٰہی یکتا و یگانہ ہے۔ نہ تو اس کو اس کے کسی تقاضۂ فطری کا ثمر سمجھا جا سکتا ہے اور نہ اس کے لیے کسی جلبِ منفعت کا ذریعہ۔ خلقت سے جب افعال سرزد ہوتے ہیں تو وہ بہ اندازِ فطرت مجبور ہوتے ہیں، لبوجہِ حالتِ نقص ہوتے ہیں یا بغرضِ تکمیلِ ذات۔[۶] باری تعالیٰ کے ساتھ ان میں سے کوئی بات منسوب نہیں کی جا سکتی۔ اس کا ہر فعل مطلق ہے، دوسرے فعل سے مستغنی ہے؛ جبکہ خلقت کے اعمال کا عمل ایسا ہے کہ اپنی ماہیت میں اس کو بالقوہ سلسلۂ توارث ہونا ضروری ہے۔ اس توارث کے استمرار و تواتر سے کوئی خلقت باہر نہیں جا سکتی۔ اس وضاحت کے بعد یہ امر مشخص کرنا آسان ہے کہ فعلِ الٰہی کے لیے تواترِ عمل کے سلسلے یا دور کا ہونا محال ہے۔ وجہ یہ کہ کوئی فعلِ الٰہی کسی عدم فعل کو ختم کرنے کے لیے وجود میں نہیں آتا اور نہ ہی خدا کا عدم فعل کسی فعل کو ختم کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ اس لیے اس کے فعل و عدم فعل میں مادّہ و صورت کا تعلق اعتباری نہیں ہے، اور نہ ہی وہ ایک کے بعد ایک کے رشتے میں آکر آپس میں وارث ہوتے ہیں کہ ان کے لیے زمانِ توارث کا عمل متعین کیا جائے۔ یہ زمانِ توارث ہی ہے جس کو زمانِ حادث کہا جاتا ہے۔

یہ زمانیت اپنے اعراض و حوادث اور ان کے تعاقب و تواتر کے ساتھ ہمارے عالمِ تجربی کی خصوصیت ہے نہ کہ فعلِ الٰہی کے محلِ وجود کی۔ ہمارے اس عالم کی ماہیتِ عامّہ کے بارے میں ابنِ حزم نے یہ اصول وضع کیا کہ "عالم اُن اشیاء کے مجموعے سے زیادہ نہیں جن سے یہ عبارت ہے"[۷]۔ یہ ابنِ حزم کی اپنی ذرّاتیت کا سادہ ترین بیان ہے مگر اس سے حکمت کی ایک مہتم بالشان عمارت تیار ہوتی ہے۔ چنانچہ ابنِ حزم، زمان کے بارے میں اسی اصول پر مبنی یہ خیال پیش کرتے ہیں کہ "زمان ان زمانوں سے عبارت ہے جن کا یکے بعد دیگرے اختصاص ہوتا ہے"[۸]

مخصوص زمانوں کو ہم، عصروں یا عہدوں سے یاد کرتے ہیں؛ چنانچہ ابن حزم کی ذرّاتیت کے مطابق زمان، عصروں کا اسم کلی ہے۔ تمام مختلف عصروں کی جمع بندی اس کی وجودی ماہیت ہے۔ ابن حزم کی یہ تجربیت پسندی ہمیں ہیوم اور ماخ کے فلسفوں کی طرف متوجہ کرتی ہے۔ علاوہ ازیں برٹرینڈرسل اور وٹگنسٹائن کے اصول طریقیات کی بھی یاد دلاتی ہے۔ ان جدید افکار کا رجحان تحلیلی ہے کہ ہر شے کی حقیقت اور مراد اس کے اجزائے ترکیبی پر مشتمل ہوتی ہے۔ چنانچہ اسی سبب سے ان فلسفوں کو ذرّاتیت بھی کہا جاسکتا ہے۔ ذرّاتیت یعنی (ایٹمیت) کے مطابق ہر کل اپنے اجزا کا مجموعہ ہوتا ہے، اس سے زیادہ کچھ نہیں ہوتا۔ ابن حزم نے اس اصول کو عالم اور زمان پر عائد کیا۔

ابن حزم نے اس اطلاق کے سلسلے میں ایک عمومی کلیہ وضع کیا کہ "عالم کی ہر شے اور ہر شے کا ہر عرض اور ہر زمانہ ـــــ ان میں سے ہر ایک محدود ہے اور ایک نہ ایک حد ابتدا کے ساتھ ہے۔ انفرادی اشیاء کا محدود ہونا ان کی پہلی اور آخری حد کے محسوس ہونے سے ثابت ہو جاتا ہے۔ جہاں تک عرض کا تعلق ہے تو وہ کسی نہ کسی مقرون شے پر محمول ہوتا ہے (اور اس طرح اپنے موضوع سے زیادہ محدود ہوتا ہے)۔[۹] یہ فلسفہ ابن حزم کی ذرّاتیت کی مخصوص وضاحت ہے۔ اس کو زمانے پر عائد کرتے ہوئے وہ مندرجہ ذیل نتائج تک پہنچتے ہیں:

> "زمانہ کا محدود ہونا بھی بالکل صریح ہے۔ مستقبل، ماضی کے بعد شروع ہوتا ہے، اور ہر وقت اپنے ہونے کے بعد فنا ہو جاتا ہے۔ چنانچہ ہر وقت کا اختتام ایک لمحے پر ہوتا ہے، اور لمحہ دو اوقات کے درمیان ایک حد متوسط ہوتا ہے نہ کہ اس ایک وقت کے درمیان ایک نقطہ۔ اسی طرح ایک لمحے پر ایک ماضی ختم ہوتا ہے، اور اس کے بعد جو آتا ہے، وہ مستقبل وقت ہوتا ہے"۔[۱۰]

ابن حزم نے ابن رشد کے نظریۂ زمان حادث سے کوئی ڈیڑھ صدی قبل اپنا نظریہ بیان کیا تھا۔ اس نظریے میں واقعتاً زمان پر ایک نئے پہلو سے روشنی پڑتی ہے۔ یہ بات قابل غور ہے کہ جب زمان کو (شے فی نفسہٖ کی مثال پر) ایک جوہر کے طور پر لیا جائے جو بالقوہ غیر متناہیہ ہے تو جزوی زمانے جو اپنی ابتدا و انتہا، دونوں میں محدود ہیں، اس میں بمنزلہ اعراض معلوم ہوتے ہیں جو آرہے ہیں اور جا رہے ہیں۔ جب غزالی نے یہ ثابت کرنا چاہا کہ عالم کی ابتدا زمان میں ہوئی ہے تو ان کے ہاں زمان کا بھی کچھ تصور تھا۔ لیکن غزالی نے یہ کیا کہ زمان کے اس تصور کو صحیح سمجھ کر خود

وجودِ زمان کا ابطال کرنا چاہا کہ عالمِ حقیقت میں اس کا کوئی وجود نہیں۔ چنانچہ انھوں نے تھا، ہے اور ہوگا کے ان تمام معنوں سے انکار کر دیا جو اس تصور سے وابستہ تھے اِلّا اس کے کہ ان سے مراد وہ اشیا ہیں جو ان کے ذریعے باہم ربط یا علاقے میں لائی جاتی ہیں مثلاً احمد کے بعد اکبر آیا، اس واقعے میں احمد اور اکبر تو حقائق ہیں مگر غزالی کے خیال میں وہ اتفاقی علاقہ (بمنزلہ توہم) ہے، اس سے الگ زمانی علاقہ فی نفسہٖ کوئی شے نہیں۔[11] ابنِ رشد نے، جیسا کہ ہم پہلے کہیں جان چکے ہیں، اس خیال کی تردید کی۔ تھا، ہے اور ہوگا کو انھوں نے حقائق سے تعبیر کیا۔ ان حقائق کے لیے ایک ایسا محل انھوں نے تجویز کیا جس کے اندر مادّہ وصورت کا ختم نہ ہونے والا استمرار پایا جاتا ہے۔ اسی غیر متناہی محل بالقوہ میں تھا، ہے اور ہوگا حقیقی امتیازات ہیں۔[12] جب ہم تکوّنِ مدام کو اس طور دیکھتے ہیں کہ اس کا محل مادّہ وصورت کا ایک اختتام ناپذیر سلسلہ بالقوہ ہے تو لامحالہ یہ خیال گزرتا ہے کہ تکوّنِ مدام یا تخلیقِ ناتمام مجبوری ناشاد ہے، اپنی ذات میں بے اختیار سیل ہے۔ اس خیال کے آتے ہی اس کا شکوہ ختم ہو جاتا ہے اور تمام سلسلۂ تکوّنِ لامتناہیہ ایک فطرتِ مجہول معلوم ہونے لگتا ہے جس کا مداوا صرف ہندی حکمت کے ان پند ونصائح میں ملتا ہے کہ اس جال سے کس طرح چھٹکارا پایا جائے۔

یہاں یہ بات پورے طور پر ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ ابنِ رشد نے واشگاف انداز میں متنبہ کیا ہے کہ فطری علیت (جس کی وضاحت اوپر گزری) کا انتساب اصولِ اولیٰ (یعنی باری تعالیٰ) سے نہ کیا جائے۔[13] اس تنبیہ کے مقابلے میں جب ہم ہیگلیت، برگسانیت اور ان سے ملتے جلتے فلسفوں مثلاً سیموئل الگزینڈر، جو شوا رائس کے افکار پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں محسوس ہوتا ہے کہ اس فطری علیت کا انھوں نے تمام کی تمام حقیقت پر اطلاق کیا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ ابتدائے تنویر سے لے کر مطلقیت تک کا سفر، نیز برگساں کا "ارتقائے تخلیقی" ایک ایسے سیلانِ وجود یا حرکیت کی عکاسی کرتے ہیں جس کا ہر نیا قدم بے اختیارانہ ہے، جبلّتاً سرزد ہوتا ہے یا ناصبور تقاضۂ عمل ہے۔
یہ فلسفے دراصل اس طلسمِ خیال میں گرفتار ہیں کہ کل حقیقت زمانی ہے، حقیقتِ کبریٰ بھی ایسی ہی ہے؛ چنانچہ یا تو زمانہ مثلِ ذات ہے یا مثلِ شے، حادثات لامتناہی اور اعراض ناختتام پذیر اور آنات ولمحات اس کے محمولات وصفات ہیں۔

باری تعالیٰ کو اس انداز پر لینے سے جنابِ باری تعالیٰ ایک تاریخی شخصیت بن جاتی ہے جس کا ارتقا منزل بہ منزل ہوا اور یہ فلسفے اس کی سوانح عمری کے خاکے فراہم کرتے ہیں۔ اس

کے باوجود میں فطری علّیت ناشئے معلوم ہوتی ہے اور وہ زمانِ حادث کے جال اور بہاؤ میں بس بہا چلا جاتا ہُوا معلوم ہوتا ہے۔

اساسی اسلامی وجدان اس قسم کے تصورات کا متحمل نہیں ہوسکتا۔ اس لیے ابنِ رشد کی تنبیہ اسلامی تفکر میں کلیدی اہمیت کی حامل ہے کہ فطری علّیت ذاتِ باری سے منسوب نہیں ہوسکتی۔ یہ علّیت حقیقتِ ارادہ سے متصادم ہے۔ اس لیے افکارِ اسلامی، ہیگلیت، برگسانیت اور ہمہ تاریخیت سے میل نہیں کھا سکتے۔ فطری علّیت کا محل عالمِ خلقت ہے جس میں تقدم و تاخر کی علّیت پائی جاتی ہے۔

اس گفتگو کے بعد جب ہم ابنِ حزم کے افکار کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو حقیقتِ زمان کے بارے میں ان کے تاملات کے باوزن ہونے کا احساس ہوتا ہے۔ ابنِ حزم نے زمان کے ذات، محل یا شے ہونے کے تصور کی تردید کی۔ دوسرے الفاظ میں ان کے نزدیک یہ بات غلط ہے کہ گزرتے ہُوئے لمحات و ساعات اعراض ہیں یا محمول ہیں جو ایک ایسے موضوع یا محل میں قائم ہیں جس کو زمان کہتے ہیں۔ انھوں نے یہ کہا کہ زمانیت اپنی حقیقت میں جزدی زمانوں سے ماوری کوئی حقیقت نہیں ہے کہ وہ ان جزوی زمانوں کو اپنے اندر سمائے ہُوئے ہو۔ اس کے بعد ابنِ حزم نے جزوی زمانوں کی خصوصیت کو واضح کیا اور کہا کہ یہ زمانے اپنی دونوں حدوں، ابتدا اور انتہا میں معیّن و محدود ہوتے ہیں اور زمان ان کا مجموعہ ہوتا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ "تمام زمانوں کا حاصل جمع ایسے متناہی زمانوں پر مشتمل ہوتا ہے جن کے ابتدائی حدود ہوتے ہیں"[14] نظمِ عالم کا اس بنیادی خاکے میں پورا پورا آ جاتا ہے کیونکہ خود عالم کی بھی یہی ہیئتِ تامّہ ہے کہ "اس کا مجموعہ ان اشیا سے حاصل ہوتا ہے جن کے خود اپنے ابتدائی حدود ہوتے ہیں"[15]

ان دو کلیات سے جو کُلیّہ اطلاقی حاصل ہوتا ہے، ابنِ حزم نے اس کو اس طرح بیان کیا ہے:

"ہر وہ شے جو متناہی اجزا سے، جن کے ابتدائی حدود ہوتے ہیں، مل کر بنتی ہے، بذاتِ خود اس کے سوا کچھ نہیں کہ یہ وہی اجزا ہیں جن میں اس کی تحلیل ہوجاتی ہے۔ ایک کُلّیت جو ایسے متناہی اجزا سے مرکّب ہو جن کے ابتدائی حدود ہوتے ہیں، خود بھی ایک ایسی شے ہے جس کے ابتدائی حدود ہوتے ہیں"[16] اس کُلیّے کو بیان کرنے کے بعد ابنِ حزم نے کائنات کے بارے میں یہ نظریہ پیش کیا:

"عالم اپنی تمامیت کے ساتھ ان افراد، مکان، زمان اور صفات کے سوا کچھ نہیں

جن سے یہ عبارت ہے۔ عالم اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہ یہ خود ان اشیا
کا بیان ہے اس کے افراد، مکان، زمان اور صفات غرض تمام کے تمام
چونکہ ایسے ہیں کہ ان کے حدود ہیں، اس لیے عالم لازماً محدود ہے کہ اس کے
ابتدائی حدود ہیں۔"[۱۷]

اس امر پر حجت اس طرح قائم ہوتی ہے اگر اس کے اجزا ابتدائی حدود ہیں جیسا کہ ہم نے شواہد سے ثابت کیا ہے، مگر یہ بذاتِ خود بلا حدِ ابتدائی ہو تو اس دعوے سے فرار کی کوئی صورت ممکن نہیں کہ عالم حدِ ابتدائی کے ساتھ ہے بھی اور حدِ ابتدائی کے ساتھ نہیں بھی۔ مگر یہ امر محال ہے۔ اس قسم کی دلیل سے یہ صورت بھی نکلتی ہے کہ اجزائے عالم کے تو محسوس حدود ابتدائی ہوں، اور جبکہ عالم انہی اجزا کا مجموعہ ہے مگر اس کے لیے یہ دعویٰ ہو کہ ابتدائی حد کے بغیر ہے، تو پھر یہ اجزا بھی بہر طور ایسے ہوں گے کہ ان کے حدودِ ابتدائی نہیں ہوں گے۔ چنانچہ جو نتیجہ برآمد ہو گا، وہ یہ ہو گا کہ اجزائے عالم ابتدائی حدود کے ساتھ ہیں بھی اور نہیں بھی۔ اور یہ بات محال ہے، اس لیے ثابت یہی ہوتا ہے کہ عالم کی بھی حدِ ابتدائی ہے کیونکہ وہ اجزا جن سے یہ مرکب ہے، ابتدائی حدوں کا حاصل ہیں۔ عالم ان اجزا ہی کا مجموعی انتساب یا نام ہے، اس سے زیادہ کچھ نہیں۔[۱۸]

ابنِ حزم نے اشیا یا افرادِ عالم کے متناہی یا محدود ہونے کو اس دلیل سے بھی ثابت کیا ہے کہ اعداد و ماہیت ان کو احصا کر لیتے ہیں۔ ہر شئے جو وجود رکھتی ہے، اپنے عدد یا ماہیت سے محصور ہے۔ ماہیت اس شے کی وہ حقیقت ہے جو اس شے میں ہوتی ہے اور جس سے اس شے کے احوال کا صدور ہوتا ہے۔ آپ چاہیں تو مختصراً ماہیت سے کسی شئے کی وہ قوت مراد لے سکتے ہیں جو اس شئے کو اس کی حالت میں قائم رکھتی ہے۔ اشیا کا اپنی ماہیت سے مشروط ہونا اور اپنے عدد سے محصور ہونا ان کے متناہی ہونے کی دلیل ہے۔ چنانچہ جس شئے کے حدود نہ ہوں، نہ تو اس کا حصر اعداد میں ہو گا اور نہ احصا احوال میں۔[۱۹] ابن حزم واضح کرتے ہیں کہ "احصا و حصر کے معنی ہیں احصا کرنے والے اور حصر کرنے والے عدد اور احصا و حصر کی جانے والی اشیا میں باہم مطابقت کا پایا جانا اس سے ثابت ہوا کہ اشیا زیرِ احصا و حصر محدود و متناہی ہوتی ہیں۔"[۲۰]

عالم کے وجود پر ابنِ حزم یوں حکم لگاتے ہیں:

"عالم واقعتاً وجود رکھتا ہے اور ہر شئے جو عدد سے محصور اور ماہیت سے متعین ہو،

ایسی شے ہوتی ہے جس کے حدود ہوتے ہیں۔ خود عالم بھی ایک شے ہے جس کے حدود ہیں۔[21] اس اعتبار سے وہ سب کچھ جو ایک زمانے میں وجود رکھتا ہے اور وہ سب کچھ جو متعدد زمانوں میں وجود رکھتا ہے، برابر ہیں۔ بہت سے زمانوں کا ہونا فی الواقعہ ایک ایسے زمانے کا ہونا ہے جس کے حدود ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ ایک زمانہ یا عہد کئی زمانوں یا عہدوں کے مجموعے پر مشتمل ہوا کرتا ہے اور ہر وہ شے جو اشیا کی کثرت پر مبنی ہو وہی کثرتِ اشیا ہے جن پر وہ مشتمل ہوتی ہے۔ اس طور تمام زمانے یا عہد محدود ہیں اور اسی طور وہ زمانہ بھی جو ان کی کثرت سے بنا ہے)۔

ابنِ حزم ایک اور دقیق دلیل لاتے ہیں۔ "کسی ایسی شے کا وجود محال ہے جو کسی غیر متناہی (موجود) کے بعد وجود میں آئے اور وہ بلا ابتدا ہو یا دائمی ہو کیونکہ یہ واقعہ کہ ایک شے کسی اور کے بعد میں آئی اس اوّل الذکر کی ابتدا پر دال ہے۔ جو شے اصلاً غیر متناہی ہو، وہ بعدیت سے بَری ہوتی ہے؛ چنانچہ ہر وہ شے جو دوسری شے کے بعد آئے ایسی ہے کہ وہ دائمی یا بلا ابتدا نہیں ہو سکتی۔ تمام اشیا کا وجود اسی حال پر ہے؛ چنانچہ تمام اشیا کی نہایتیں ہوتی ہیں اور ابتدائی حدیں بھی۔"[22]

ابنِ حزم نے غیر متناہیت کی جو تشریح کی ہے، اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ کوئی ایسی شے جو اپنی کسی نہ کسی طرف میں معیّن و محدود ہو، غیر متناہیت میں شامل نہیں ہو سکتی؛ چنانچہ غیر متناہیت کے مسئلے پر ابنِ حزم کی بحث ایک اچھا خاصا اضافہ ہے جس کی وجہ سے خود تصورِ غیر متناہیت فکر کا ایک ایسا معقول موضوع بن جاتا ہے جس پر عقلی طور پر غور کیا جا سکتا ہے۔ "شے غیر متناہیہ"، ابنِ حزم کہتے ہیں حاملِ امتداد نہیں ہو سکتی کیونکہ بہ ایں صورت یہ ماننا پڑے گا کہ اس شے پر، کچھ اور اس کے ہم جنس اضافہ ہو سکتا ہے۔ اضافے کا مطلب یہ ہو گا کہ یا تو اس کے حدود یا اس کی قامت میں اضافہ ہوا۔"[23] اس وضاحت کی روشنی میں ابنِ حزم نے ماہیتِ زمان کا مسئلہ اٹھایا ہے۔

اگر زمان غیر متناہیہ ہے تو ابنِ حزم کہتے ہیں۔ "اس پر کسی شے کا اضافہ نہیں ہو گا اور نہ ہی زمانِ مستقبل سے اس کی مقدار میں اضافہ ہو گا۔ مگر یہ ظاہر ہے کہ ہمارے عہد یعنی ہشام المعتمد باللہ (پانچویں صدی ہجری) کے زمانے تک جتنے برس گزر گئے، ان کی تعداد عہدِ ہجرتِ نبوی تک گزرے ہوئے برسوں کی تعداد سے زیادہ ہے۔"[24] اس سے ثابت ہوتا ہے کہ از رُوئے تعریف زمانہ ہر طرف غیر متناہی نہیں ہے۔ ابنِ حزم نے اس مغالطے کو کہ زمانے

کی کوئی حد ابتدائی نہیں ہے، خود فلکِ اوّل کی حرکاتِ دوری کا اُس جُرمِ فلکی کی حرکات سے موازنہ کر کے اجاگر کیا جو تین سال میں اپنا دَور پورا کرتا ہے۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ ان تین سال کے عرصے میں فلکِ اعظم گیارہ ہزار دَور پورے کر لیتا ہے۔ اگر اپنی ابتداء میں ان دونوں کے ادوار غیر متناہی ہیں تو اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ ایک لامتناہی اپنے گیارہ ہزار ادوار کے ساتھ اس لامتناہی سے بڑا نہیں ہے جس کا عرصۂ گردش اس کے مقابلے میں صرف ایک ہو مگر یہ محال ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ زمانے کی حد ابتدائی ہے۔ اگر ایک شے غیر متناہی ہو تو ابنِ حزم کہتے ہیں: "تو ایسے عدد کا ہونا جو اس سے بڑا ہو، ایک مہمل بات ہے"[25]۔ چنانچہ ابتدا کی سمت میں زمانے پر کوئی نہ کوئی حد ضرور عائد ہوتی ہے۔ اس حد سے کوئی فرار ممکن نہیں ہے۔ اس دلیل کی شرح یہ ہے کہ ابنِ حزم کی تاکید اس امر پر ہے کہ اگر سلسلۂ زمان ہے تو اس کی کوئی نہ کوئی حد جو حدِ ابتدا ہے، ضروری ہوگی ورنہ اس کا سلسلہ موجود نہیں ہو سکتا۔ ابنِ حزم اس کو ایک مثال سے یوں واضح کرتے ہیں کہ اگر آدمیوں کا زمرہ (مجموعہ) لامتناہی ہو اور گھوڑوں کا زمرہ (مجموعہ) بھی لامتناہی ہو تو یہ بات ناقابلِ تصوّر ہے کہ ان زمروں کی جمع انسانوں کے زمرے یا گھوڑوں کے زمرے سے بڑی ہوگی جو خود غیر متناہی ہیں۔ لیکن زمروں کا یہ مجموعہ اپنے اجزا سے ضرور بڑا ہوگا جو اس بات کا ثبوت ہے کہ اس مجموعے میں شامل زمرے غیر متناہی نہیں ہیں اور ان کی ابتدا ضرور ہے[26]۔ ابنِ حزم اس مقام پر 'مختلف سلسلوں' سے استدلال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ "جو سلسلے آپس میں موازنہ رکھتے ہیں، وہ بالضرور متناہی ہوتے ہیں اور ان کی ابتدائی حدیں ہوتی ہیں۔ چنانچہ یا تو وہ تو ایک دوسرے سے کم یا ایک دوسرے کے مساوی یا ایک دوسرے سے زیادہ ہوتے ہیں۔ سلسلوں میں اتنا تناسبات کا تقابل نہیں ہو سکتا اگر ان کو غیر متناہی سمجھا جائے"[27]۔

اس میں کوئی شک نہیں جو عرصۂ زمان ہجرت تک گزرا، وہ اس عرصۂ زمان کا حصّہ ہے۔ اب تک گزر چکا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جو زمان گزر رہا ہے، وہ ایک کُلّیت جس کا وہ زمانہ حصّہ ہے جو ہجرت تک گزر رہا تھا۔ اب اس پر تین باتوں میں سے کوئی ایک بات صادق آئے گی یعنی اب تک کا یہ زمانہ ہجرت تک گزرے ہوئے زمانے سے یا تو کم ہوگا یا زیادہ یا اس کے مساوی ہوگا۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ زیادہ ہوگا[28]۔ اس حکم کی صداقت کا انحصار اس امر پر ہے کہ ہجرت تک جو زمانہ گزرا، متناہی ہے اور محدود بالحدِ ابتدائی ہے چونکہ کسی شے کا اجزا وہ

افراد ہوتے ہیں جن سے ان کی کُلیّت وجود میں آتی ہے، اور چونکہ کُلیّت بجائے خود کوئی شے نہیں مگر انہی افراد کا مجموعہ ہے، اس لیے کُلیّت اور اس کے افراد خود ایسی اشیاء پر مشتمل ہوتے ہیں جن کے اپنے ابتدائی حدود ہوتے ہیں چنانچہ عالم اس سبب سے متناہی بالوجود ہے ـــــ اپنے افراد، اعراض اور زمان کے ساتھ ـــــ یہ عالم انہی اشیا کی کُلیّت ہے اور وہ اشیا اس کا حصّہ ہیں ـــــ اور جیسا کہ ہم بیان کر چکے، ہر شے جو کُلیّت کی حامل ہوتی ہے یا اجزا پر مشتمل ہوتی ہے، وجوباً متناہی ہوتی ہے۔"[۲۹]

ابنِ حزم کے اس نظریے کو خلاصتاً یوں بیان کر سکتے ہیں کہ

۱۔ عالم ایک مرکّب موجود ہے۔

۲۔ جس کی حقیقت اس کے اجزا و افراد پر مشتمل ہے اور

۳۔ وہ افراد متناہی بالوجود ہیں اس لیے عالم متناہی بالوجود ہے۔ اس کی ابتدا ہے، اس کے اجزا میں زمانہ بھی ہے اس لیے اس کا زمانہ محدود یا بالابتدا ہے، متناہی ہے۔

ابنِ حزم، زمان کی حقیقت کے بارے میں مزید استدلال یوں کرتے ہیں:

"زمانہ کسی شے کے عرصۂ حرکت یا جمود کا نام ہے۔ اگر زمانے کو شے (یا جسم) سے جدا کر دیا جائے تو وہ شے اور نہ زمانہ، دونوں معدوم ہو جائیں گے۔ لیکن زمانہ اور شے، دونوں موجود ہیں اور ایک دوسرے سے جدا نہیں کیے جا سکتے، اس لیے دونوں کے ابتدائی حدود ہیں۔ چنانچہ وہ عرض یا شے جو ابھی تک حیطۂ زمان میں داخل نہیں ہوئی، محض لاشے ہے یعنی اس شے سے نہ تو مقدار نہ حدِ زمانہ صفت کو منسوب کیا جا سکتا ہے۔"[۳۰]

ابنِ حزم نے زمانے کی ایک اور خصوصیت کا ذکر اس طرح کیا ہے:

"اس میں کوئی شک نہیں کہ اب تک جو زمانہ گزرا ہے، وہ اس عرصۂ زمان کے مساوی ہے جو اب سے اس کے ماضی تک ہے۔ یہ یقینی ہے کہ مستقبل کے اضافے سے اس میں اضافہ ہوگا۔ یہ علاقۂ مساوات صرف ان متقابلات میں ممکن ہے جو متناہی ہوں۔ اس سے ثابت ہوا کہ زمانہ متناہی ہے۔"[۳۱] (یعنی اب سے ابتدائی زمانے تک دونوں عرصے (حال سے ماضی تک) اور ابتدائی زمانے سے اب تک (ماضی سے حال تک) متناہی بالوجود ہیں)۔

ابنِ حزم کا مذکورہ بالا بیان ایک انقلابی اور اچھوتا تصوّر ہے۔ اس بیان میں اس خیال کا بہت پُرزور اور واضح ابطال کیا گیا ہے کہ زمانہ مثل ایک ظرف کے ہے یا اس کا وجود

مثل ایک محل کے ہے کہ اشیاء معدوم ہو جائیں تو بھی زمانہ جاری رہتا ہے۔ ابن حزم نے ان اشیا اور زمانے کے رشتے کو ایسا بتایا کہ اشیا میں زمانہ اور زمانے میں اشیا اس طرح داخل ہیں کہ دونوں کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ آپ انہیں الگ الگ تصوّر کریں تو دونوں لاشئے محض ہو جائیں گے۔ ابن حزم کے اس دقیق خیال کے مطابق زمانہ اشیا کا ناگزیر رخ ہے۔ اس خیال میں ہمارے دور کے نظریۂ اضافیت کی کچھ نہ کچھ پیش بینی نظر آتی ہے جس کے مطابق زمانہ اشیا کے تعینات کا ایک بُعد (ضلع) ہے نہ کہ کوئی مجرّد ظرف ــــ یہ ان کا چوتھا بُعد (ضلع) ہے۔ وہ پرانے نظریات جن کے مطابق زمانہ ایک ظرف ہے جو اشیا کی ماہیت میں داخل نہیں، اس بات کے قائل ہیں کہ اشیا لازمانی و لامکانی ہو سکتی ہیں۔ ابن حزم نے اس کی پورے طور پر تردید کی اور کہا کہ جو شے زمان میں نہیں، وہ لاشئے ہے جس سے کوئی کیف وکم منسوب نہیں ہو سکتا۔ اس طرح ابن حزم کے افکار بہت واضح طور پر مُثُلِ افلاطونیہ کی تردید کرتے ہیں۔ وہ اشیا کے ہر ”ہونے“ کو جو زمانے سے معرّیٰ ہو لاموجود قرار دیتے ہیں۔ موجود ہونے کے معنی ان کے ہاں زمانے میں ہونے کے ہیں۔

اس بحث کے ساتھ ہی ابن حزم الٰہیات میں قدم رکھتے ہیں اور باری تعالیٰ کے بارے میں منفی انتسابات کے ذریعے اپنا مفہوم واضح کرنا چاہتے ہیں لیکن اس مقام پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ عاجز آگئے ہیں۔ لیکن یہ بات بھی صاف ظاہر ہے کہ ماہیتِ زمان کا وہ تصوّر جو انھوں نے واضح کیا، ذاتِ باری پر عائد نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں باری تعالیٰ زمانے میں نہیں ہے نہ زمانے کے کسی عرصے میں ہے۔ زمانے کا اطلاق اس ذاتِ باری پر ہوتا ہی نہیں کیونکہ زمانے کا اطلاق کسی شے کی ایک جگہ سے دوسری جگہ تک حرکت پر ہوتا ہے یا ایک جگہ پر اس کے جمود کے عرصے پر۔ باری تعالیٰ نہ تو (ایسی) حرکت میں ہے نہ جمود میں؛ چنانچہ اس کے لیے نہ تو عرصہ زمانہ ہے نہ مقام نہ مکان، نہ تو وہ جسم ہے نہ جسد، نہ ہی وہ عرض یا جوہر ہے نوع اور جنس کا اس پر اطلاق نہیں ہوتا، نہ تو وہ کسی طرح میں ہے نہ کسی طرح کا فرد ہے۔ وہ نہ تو حرکت میں ہے نہ سکون میں ــــ وہ اپنی تمام مخلوق سے غیر متجانس ہے۔[۳۳] ابن حزم کے اس بیان کا مطلب یہ ہے کہ وہ تمام مقولات جو ہم نے وضع کیے ہیں، صرف خلقت سے متعلق ہیں ــــ باری تعالیٰ سے نہیں اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ زمانۂ عالم جو عالم کی ماہیت میں داخل ہے، خداوند پر اطلاق پذیر نہیں ہوتا۔ اس حاصل بحث سے سبھی مسلم متکلمین متفق ہوں گے

ابن حزم نے ماہیتِ عالم کے بارے میں ایک اور نکتہ واضح کیا ہے کہ اگر اس کی کوئی

حدِ ابتدائی نہیں ہے اور یہ غیر متناہی ہے تو کوئی عدد، مقدار یا ماہیت ایسی نہیں ہوگی جو اس پر محیط ہے[۴۳]۔ اگر ماضی کے سلسلے احاطۂ شمار و ماہیت میں لائے جا سکتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی نہ کوئی حدِ ابتدائی متعین کی گئی ہے۔ مگر اس حد کی تردید خود اس خیال یعنی مفروضۂ اُولیٰ سے ہو جاتی ہے کہ ماضی میں کوئی ابتدائی حد نہیں۔ اس سے جو ثابت ہوتا ہے، وہ غیر متناہیت عالم کا صرف مفہوم ہے کہ کوئی علم اس کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ یہ علم ہر مقدار اور ماہیت سے باہر ہے۔ ایسا کوئی عدد ذہن میں نہیں آتا جو ماضیِ لایزال کو اپنے حصر میں لے آئے اور ہمارے عہد کے زمانے کا پورا حساب بتا دے۔

ابنِ حزم اس کے بعد علمیاتی منہاج پر مبنی، تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"ہمارا یہ یقین کہ عالم کے سوا ہر شئے کا ماضی میں کوئی نہ کوئی نقطۂ آغاز ہے، متزلزل نہیں ہوتا۔ ہم یہ بات ایقان کے ساتھ جانتے ہیں کہ کسی شئے کے بارے میں ہماری جستجو اس شئے کے ماضی میں نقطۂ ابتدا پر ختم ہوتی ہے۔ جب ہمارا یہ ایقان عالم کی ہر شئے کے بارے میں درست ٹھہرتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ اس ایقان کی جملہ عالم پر تعمیم نہ کریں کیونکہ عالم فی الجملہ انہی اشیا پر مشتمل ہے جن کے ابتدائی حدود ہوتے ہیں اور جن کی ماہیتیں متعین ہوتی ہیں"[۴۴]۔

دوسرے الفاظ میں ابنِ حزم کے ہاں علمیاتی اصول یہ مقرر ہوا کہ کُل عالم کے بارے میں ہماری تحقیق عالم کی ابتدائی حدود اور اشیا کے بارے میں جستجو پر مبنی ہوگی۔ اس علمیاتی اصول سے ابنِ حزم نے منہاجِ علوم میں یہ تصور منہدم کر دیا کہ عالم کی کوئی اور حقیقت مقرون اشیا سے ماورا فرض کی جائے۔ اس سِرّی تصور کو جس سے اشیا کے پردوں میں خواہ مخواہ ایک غیر معروف انجرار یا لاانتہا بیز طبیق وجود کا احساس ہوتا ہے، ختم کر کے ابنِ حزم نے تصورِ عالم کو ایک معقول اور تعریف پذیر مفہوم عطا کیا۔ ان کے مطابق اشیا کی حقیقت گو نیر کے اجزا، ماہیت، مقدار اور ابتدائی حد ہیں اور انہی کی اصطلاحوں یا مقولات میں ان کے حقائق کا بیان ہو سکتا ہے۔ ان حقائق کے مجموعے کا نام خود حقیقتِ عالم کا بیان ہے۔ ابنِ حزم کا یہ منہاجی اصول، نظمِ عالم اور زمان کے سِرّی نظریات کے خلاف بہت بڑا محاذ ہے؛ چنانچہ اس نظریے کے منطقی مضمرات میں سے اہم ترین یہ ہے کہ زمانِ کُلّی کی تحویل ایک ایسے سیٹ میں ہو جاتی ہے جو جزئی زمانوں پر مشتمل ہے اور یہ جزئی زمانے جزئی اشیاء کے سلسلوں کے، ان کے ابتدائی حدوں کے ساتھ،

بیان پر مشتمل ہوتے ہیں۔

ایسے جملہ مجموعوں کو جن میں ایسے سلسلے دبے ہوئے ہوتے ہیں کہ ہر سلسلہ اپنی ابتدائی حد سے شروع ہے، ایسی حقیقت کے تحت جمع کیا جا سکتا ہے جو بقول ابن رشد اپنی ماہیت میں وجود غیر متناہی بالقوہ ہے۔ اس تصور سے ابن حزم اور ابن رشد کے افکار یعنی متناہیتِ عالم اور تلونِ مدام میں مغائرت ختم ہو جاتی ہے۔ تمام مخصوص اور جزئی زمانوں سے جو مجموعہ حاصل ہوگا، وہ ایک باقاعدہ سیٹ یا منظم مجموعہ ہوگا کہ اس کے افراد قبلیت و بعدیت کے ایک لازمی سلسلے میں پروئے ہوئے ہوں گے۔ اس سیٹ میں بعد میں آنے والے زمانے بعد میں درج ہوں گے، اور پہلے آنے والے زمانے پہلے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس باقاعدہ قسم کے نظم سے کہیں بھی کوئی تناقض پیدا نہیں ہوتا۔ بعد میں آنے والے بعد اور پہلے آنے والے پہلے، افراد کا یہ سلسلہ دونوں طرف کھلا ہوا ہے۔ وہ سلسلہ حقیقت جس کی یہ تعریف کی گئی ہے، بالقوہ غیر متناہی اور بقول ابن رشد، زمانِ حادث اسی پر مشتمل ہے۔ اس سلسلے میں ابن حزم کی دقتِ نظر سے جو نکتہ واضح ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ ہر زمانہ یعنی ہر جزئی زمان ایک نہ ایک حدِ ابتدائی یا نقطۂ آغاز سے شروع ہوتا ہے۔ اس خیال سے غیر متناہی بالقوہ وجود کی کوئی نفی نہیں ہوتی۔ دوسرا نکتہ جو ابن حزم سے روشن ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ یہ سلسلہ جس کی ماضی میں ایک حدِ ابتدائی ہے، وہ مجردات کے قبیل سے نہیں بلکہ موجودہ قبیل سے ہے۔ ہر شے جو موجود ہے اور جس پر ہستی کا اطلاق ہوتا ہے، اس کا یہ لابدی امدلینگ پہلو ہے۔ اس لیے ایک مخصوص یا جزئی زمانہ کسی نہ کسی ہستی کے سلسلۂ وجود یعنی اس کے آغاز سے انتہا تک پر مشتمل ہوتا ہے۔[۳۶]

ابن حزم اور ابن رشد کے اصولوں میں موافقت کو اور زیادہ گہرے انداز میں دیکھا جا سکتا ہے۔ قدامتِ عالم کے اصول پر دو مختلف اعتبارات سے تجزیہ ہو سکتا ہے اور وہ ہے وجوب اور امکان کے اعتبار سے۔ اس کا ہونا اگر واجب ہے تو اپنے سے اعلیٰ اصول یعنی اصولِ اولیٰ (باری تعالیٰ) سے واجب ہے۔ مگر بذاتِ خود فی نفسہٖ یہ امر امکانی ہے۔ تب اس کی قدامت بھی ممکن الوجود واقعے سے زیادہ وقیع نہیں۔ چنانچہ اس کے سلسلوں کا یکے بعد دیگرے ہونا فی الحقیقت ایک کھلا امکان ہے جو عملِ الٰہی کے کھلے امکان کے عین ہے۔ اس پیرے مرتبے میں تمام عالم "غیر متناہی امکان" یا 'بالقوہ غیر متناہیہ' کی تعریف میں آتا ہے۔ یہی تعریف در اصل حقیقتِ زمان کی ہے، کم از کم موجودہ ساعت تک یہ محدود ہے۔

——————— اس لیے بالفعل غیر متناہی نہیں،

متناہی ہے ؛ البتہ یہ بالقوہ غیر متناہی ہے اور چونکہ بقول ابنِ حزم اس کا وجود دراصل خود موجودات کا ایک اعتبار (پہلو) ہے، اس لیے یہ ماضی میں ایک نہ ایک حد سے شروع ہے ——— اسی حد سے جس حد سے کوئی سلسلۂ خلقت شروع ہوا تھا۔ اس بحث کی روشنی میں قدامتِ عالم کے بارے میں ہم یہ حکم لگا سکتے ہیں کہ عالم کا وجود منطقی طور پر ایک امکانی واقعہ ہے۔ خود اس کی قدامت خواہ کسی حد کی ہو یا اس کی کوئی حد نہ ہو، یہ بھی امکانی واقعہ ہے۔ اس کی ہر کڑی کے بعد ایک اور کڑی ہوتی ہے۔ خود یہ امر بھی ایک امکانی واقعہ ہے۔

ان ملاحظات کے بعد عالم کی صورت وجودِ امکانی یعنی یکے بعد دیگرے کی غیر متناہیت' کے سوا اور کچھ نہیں ٹھہرتی۔ اس صورت وجود کا جہاں بالواقعہ ہونا اور بالفعل ہونا ثابت ہوتا ہے، وہاں ہمیشہ اس کے سامنے کھلا امکان بھی ثابت ہوتا ہے۔ ابنِ حزم اور ابنِ رشد کے اس فکری امتزاج سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ 'حدِ ابتدائی' کسی منطقی اصول سے اخذ نہیں کی جا سکتی۔ اس حدِ ابتدائی سے واقفیت شواہد کی محتاج ہے اور اس لیے تاریخی تحقیق کا موضوع ہے

ابنِ حزم کی کوشش یہ ہے کہ 'حدِ ابتدائی' کو ایک مبینہ قاعدہ وقانون کا درجہ دیا جائے خواہ اصول قدامت صحیح ہو یا نہ ہو، یعنی واقعتاً عالم قدیم ہو یا نہ ہو۔ اشیائے عالم اس ابتدائی حد کے قاعدے کی پابند ہیں۔ تمام اشیا اور ان کے اعمال ومظاہر سبھی کسی نہ کسی ابتدائی حد سے شروع ہوتے ہیں۔ وہ یوں استدلال کرتے ہیں:

> "دوم کا وجود اوّل کے بغیر نہیں ہو سکتا اور سوم کا وجود دوم کے بغیر ناممکن ہے۔ چنانچہ اگر اجزائے عالم کے لیے کوئی اوّل نہ ہو تو کوئی دوم بھی نہیں ہو گا، اور اگر کوئی سوم نہ ہو تو کوئی دوم بھی نہ ہو گا۔ اس صورت میں نہ تو کوئی عدد ہو گا نہ معدودہ؛ جبکہ ہمارے دائرۂ وجود میں تمام اشیا پر اعداد کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس سے یہ ثابت ہے کہ سوم، دوم کے بعد ہے اور اوّل دوم سے قبل ہے۔"

ابنِ حزم اپنی دلیل کو نصِ قرآنیہ سے بھی مستحکم کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے اس دلیل اور دیگر دلیلوں کی طرف قرآنِ حکیم کی اس آیۂ مبارکہ سے رہنمائی فرمائی ہے: کہ ہم نے تمام اشیا کا احصا اعداد میں کیا ہے (۲۷-۲۸)[۳۷] ابنِ حزم نے اوّل اور آخر کے بارے میں یہ کہا کہ

"بہ اعتباری اشیا ہیں کیونکہ جو آخر ہے وہ اوّل کے اعتبار سے ہے، اور جو اوّل ہے وہ آخر کی نسبت سے اوّل ہے۔ چنانچہ اگر اوّل نہ ہو تو آخر نہ ہو"[۴۸] اس بیان میں ابنِ حزم نے اس امر کو اچھی طرح واضح کر دیا ہے کہ اوّل اور آخر یا حدِّ ابتدائی اور حدِ آخری کائنات میں کوئی مطلق حدود نہیں ہیں۔ ان کا تعلق کسی نہ کسی سلسلے سے ہوتا ہے، صرف اس سلسلے کے دائرے میں اوّل اور آخر، حدوں کے تعیّنات ہوتے ہیں۔ چنانچہ فی نفسہٖ نہ تو کوئی اوّل بذاتِ خود ہے اور نہ کوئی آخر بذاتِ خود۔ صرف کسی مخصوص دائرے میں، کسی مخصوص زنجیرِ حوادث میں اوّل و آخر کا اعتبار رہتا ہے۔ اس سے باہر اس کی حدِ اوّل کا کوئی اطلاق نہیں نہ اس سے باہر اس کی حدِ آخر کا اطلاق ہے۔

ابنِ حزم نے ذکر کیا ہے کہ ان کے ایک دوست عبد الرحمٰن بن عقبہ نے ایک زندیق عبد اللہ بن عبد اللہ بن شریف سے اسی مذکورہ دلیل کے ذریعے اہلِ جنّت و دوزخ کے خلود کے بارے میں مجادلہ کیا تھا۔ عبد الرحمٰن نے کہا تھا کہ "ہم جنّت و دوزخ اور ان کے مکینوں کے خلود کو اس طریق پر درست سمجھتے ہیں کہ باری تعالیٰ مسلسل ان کے لمحات حیات میں لذت یا الم یکے بعد دیگرے بدرج کرتا رہتا ہے۔ اس طرح جب ان کے حدودِ اوّلین کا تعین ہو گیا تو پھر مابعد (ان کے) وقت یا زمان کا اختتام ناپذیر طور پر قائم رہنا محال نہیں رہتا"[۴۹] اس دلیل سے ابنِ حزم کے افکار ابنِ رشد کے تکوّنِ مدام سے بہت ہی قریب آ گئے ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تصورِ تکوّنِ مدام کی مشکلات حل ہو گئی ہیں۔ مگر اس کے باوجود ان دونوں کے حکیمانہ انداز میں ایک ناقابلِ بیان فرق نظر آتا ہے جس کی وضاحت کی ہم کوشش کریں گے۔ ابنِ رشد نے غیر متناہیت زمان کا بیان ماضی کے رخ سے مدوّن کیا تھا۔ ان کا تصور لایزالیتِ زمان کا حامل ہے جبکہ ابنِ حزم کا تصورِ غیر متناہیت مستقبل کے رُخ سے ہے اور لانہایتِ زمان پر دال معلوم ہوتا ہے۔ جب ہم زمان کو لایزال کے منظورے میں رکھ کر دیکھتے ہیں تو لامحالہ یہ ناقابل حصر بن جاتا ہے۔ لیکن جب ہم زمان کی لامتناہیت کو اس طرح بیان کریں جس طرح ابنِ حزم نے کیا تو وہ فی الفور قابلِ حصر بن جاتا ہے۔ ان کے نظریے کے مطابق زمان میں ہر لمحے کے بعد دوسرا لمحہ ہے۔ زمان کا یہی تصور معقول ہے۔ اس تصور سے ہر موجود کی شرح ہو سکتی ہے۔ اسی سے مترشح ہوتا ہے کہ حقیقت اپنے استقبالی رُخ میں کھلا ہوا امکان ہے۔ اس بیان سے جو ضابطۂ ہیئتِ زمان حاصل ہوتا ہے، اس کے نتیجے میں ہم سلسلۂ زمان کی علمی تشکیل کر سکتے ہیں کسی نہ کسی ابتدائی حد سے شروع کر کے موجودہ حد تک پہنچ سکتے ہیں۔

یہ فوائد ہمیں اُس نظریے میں حاصل نہیں ہونے کہ ہر حد سے پہلے ایک حد ہے۔ اس نظریے کی ناکامی یہ ہے کہ ہم موجودہ حد تک غیر متناہیہ ماضی سے پہنچ ہی نہیں سکتے اور نہ ہی اس سے کسی موجودِ زمانی کی تشریح ہو سکتی ہے۔ اس وجہ سے یہ نظریہ مرتبت میں لے جاتا ہے یا محالات میں۔ چنانچہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حقیقتِ زمانی اس طرح سے ہے کہ ایک حد کے بعد دوسری، دوسری کے بعد تیسری وقس علیٰ ھذا۔ اس کو اگر ہم اس طرح بیان کرنا چاہیں کہ ایک حد سے پہلے، دوسری حد، دوسری سے پہلے تیسری حد تو یہ بیان پہلے بیان کا عکسِ مساوی نہیں ہوگا۔ واضح رہے کہ غزالی جو زمان کے موجودِ حقیقی ہونے کے منکر ہو گئے تھے ان میں اس تصور کا کافی حصہ ہے کہ انھوں نے زمان کو اس طور لیا کہ ایک حد سے پہلے دوسری حد اور دوسری سے پہلے تیسری حد وقس علیٰ ھذا۔

ابن حزم اپنے دوست عبدالرحمٰن سے اس امر میں متفق ہیں کہ سلسلۂ زمان مثلِ سلسلۂ اعداد ہے۔ "اگر اعداد میں کوئی حدِ ابتدائی نہ ہو تو کوئی ان کو محسوب نہیں کر سکتا۔ اس وجہ سے حدِ ابتدائی کا وجود اعداد کی ناگزیر شرط ہے۔ یہی اعداد کا مبدا ہے کیونکہ اس سے پہلے کوئی عدد نہیں ہے۔ اعداد میں اضافہ پایا جاتا ہے کہ کوئی حد ان کی آخری حد نہیں ہوتی۔ ان کے سلسلے کا کوئی رکن بالفعل ہوتا ہے تو وہ اس سلسلے کے تعین و حد میں آجاتا ہے۔ اور یہ بات وہ ہے جو تمام اعداد پر عائد ہوتی ہے"۔ یہ استدلال جس میں استمرارِ زمان کا سلسلۂ اعداد سے موازنہ پایا جاتا ہے، غیر متناہیت زمان کے تصور کو معقول و معروض سخن کا رتبہ عطا کرتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس استدلال میں اعداد کی منطقی ساخت کی تحلیل میں بڑی کامیابی سے جدید نظریاتِ اعداد کی پیش بینی کی گئی ہے۔ ابن حزم نے قریب قریب سلسلۂ اعداد کے انھی منطقی اجزا کو پا لیا جن کو بعد میں پیانو نے نظریۂ اعداد کے علوم متعارفہ کا درجہ دیا۔ اعداد کی منطقی ساخت کے یہی عناصر زمان کے سلسلے کی منطقی ساخت کے بھی عناصر ہیں۔ عقبہ اور ابن حزم یہ واضح کرتے ہیں کہ ان کی حدِ ابتدائی (پرائم) جس کو ہم عام طور پر واحد یا ایک سے تعبیر کرتے ہیں، سلسلے کا وجوبی مگر ناتعریف پذیر مبدا ہوتا ہے۔ اگرچہ پیانو نے صفر (زیرو) کو بھی ایک عدد بتایا، لیکن اپنے چوتھے افتراضیے (یعنی بنیادی مفروضے) میں انھوں نے یہ بھی بیان کیا کہ یہ ایسا عدد ہے جو پرائم تو نہیں ہے) مگر کسی اور عدد کے مابعد نہیں ہے۔ سلسلۂ اعداد میں اہم ترین افتراضیہ (حاکمانہ اصول) مکمل استخلاف یا توارث کا پایا جانا ہے۔ دوسرا اہم ترین افتراضیہ (حاکمانہ اصول) یہ ہے کہ یہ استخلاف یا توارث بے قاعدہ نہیں ہوتا بلکہ حدِ ابتدائی (پرائم) کے ساتھ ایک مثبت عمل کے واقع ہونے پر نمودار ہوتا ہے۔ یہ عمل عرفِ عام

ہیں جمع کا عمل کہلاتا ہے جس کی تحویل کسی اور عمل میں نہیں ہو سکتی۔ ایک پر اس عمل کے واقع ہونے سے دو حاصل ہوتا ہے اور دو پر اسی کی تکرار سے تین حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح ہر عدد اپنے مقام پر حاصل ہوتا ہے۔[۴۱]

یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ ابنِ حزم اور ہمارے عہد میں پیانو وغیرہ اس بحث میں نہیں پڑے کہ عدد کیا ہے۔ حکمائے قدیم نے عدد کو مقولہ مقدار کے تحت تصور کیا تھا اگرچہ اعداد کے ذریعے مقداروں کی پیمائش کی جا سکتی ہے مگر اعداد بجائے خود مقداریں نہیں ہیں۔ ان کے ذریعے کیفیتوں کا بھی شمار کیا جا سکتا ہے۔ اعداد سے مختلف کام لیے جاتے رہے ہیں۔ پھر اعداد کیا ہیں؟ بعض مفکرین مثلاً پوئنکارے نے ان کو وجدانی امر قرار دیا کہ یہ کسی اور امر سے ماخوذ نہیں ہیں۔ ایک اور اس کے بعد سلسلۂ اعداد انسانی وجدان کے بلاواسطہ معروض ہیں۔ مگر ڈیڈی کنڈ (۱۹۱۶ء وفات) فریگے (۱۹۲۵ء) نے تحلیلی مناہج سے کام لے کر ان کے ماقبہ کو پانے کی کوشش کی۔ رسل نے ان کے کام کو آگے بڑھایا اور اس طرح تعریف کی: ایک عدد سے مراد اشیا کی وہ کلاس (زمرہ) ہے جو اس کی رکن ہے۔ مثلاً دو ان تمام اشیا کی کلاس (زمرہ) ہے جو زوج زوج ہیں۔ گویا عدد کا تصور ایک کلاس یا زمرے کا تصور ہے۔[۴۲]

سلسلہ اعداد کی تحلیل کو زمان پر عائد کیا جا سکتا ہے۔ زمانِ حادث کو ہم سلسلۂ ساعت بھی کہہ سکتے ہیں۔ اس کی ہر ساعت، ہر عدد کی طرح صرف اور صرف اپنے مخصوص مقام سلسلہ ہی میں پائی جا سکتی ہے اور کہیں نہیں۔ ہم کسی ساعت کی یہ تعریف کر سکتے ہیں کہ یہ ایک زمرہ ہے ان اشیائے موجود کا زمرہ جو ایک ساتھ ایک مخصوص مقامِ سلسلہ (زمان) میں پائی جائیں۔

ابنِ حزم نیز پیانو کے بیانات کی روشنی میں یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ سلسلۂ اعداد کی طرح سلسلۂ زمان میں بھی ایک ساعتِ ابتدائی (پرائم) کا ہونا ناگزیر ہے اور اسی سے سلسلۂ ساعت چلتا ہے کوئی نہ کوئی مثبت عمل ہوتا ہے جس سے ایک ساعت کے بعد دوسری اور دوسری کے بعد تیسری ساعت آتی ہے اور یہ عمل ان تمام اشیا پر ہوتا ہے جو ہم موجود ہیں جن کے کل زمرے کو اس ساعتِ مخصوص سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جو اگلی ساعت میں منتج ہوتا ہے۔ چنانچہ ہر سلسلۂ زمان کا نقطۂ آغاز ایک ساعتِ اوّل ہے۔ ساعتوں کا پورا سلسلہ چلتا ہے۔ مگر یہ ساعتِ اوّل خود کیا ہے؟

اعداد کے نظریاتِ جدید جو افکار ابنِ حزم ہی کے تسلسل میں ہیں، ان کی روشنی میں کہا

جا سکتا ہے کہ وہ ان تمام موجود حوادث (اعراض) کا مجموعی نام ہے جن سے مابعد کے واقعات کا آغاز ہوتا ہے۔

اس نظریے کی قدر و قیمت کا اندازہ اشعری ذرّاتیت کے ساتھ اس کے تقابل سے ہو سکتا ہے۔ اشعری ذرّاتیت کے عناصر ترکیبی کا خلاصہ اس طرح کیا جا سکتا ہے: (۱) تمام اشیائے عالم ذرّات (جواہر فرد، اجزائے لاتجزیٰ یا سالمات) پر مشتمل ہوتی ہیں۔ (۲) ہر ذرّہ (یعنی جوہر فرد، سالمہ، جزو لاتجزیٰ) کا وجود اس کے اعراض کی خلقت کا عین تعین ہے یعنی ان اعراض کے ماسوا اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ (۳) اس طرح تمام عالم مجموعۂ اعراض ہے (۴) اور یہ اعراض اپنی خلقت اور وجود کے ساتھ ہی معدوم اور لاموجود ہو جاتے ہیں۔ اگر خداوند تعالیٰ ان اعراض کی متواتر تخلیق بند کر دے تو یہ ذرّات اور ان کے تمام مجموعے (جملہ اشیائے عالم) معدوم ہو جائیں جو ان اعراض و حوادث کا محل و ربط منضبط و معلوم ہوتے ہیں۔

اقبال نے اشعری ذرّاتیت پر جو تبصرہ کیا، اس سے ان محرکات کا اندازہ ہوتا ہے جو اس نظریے کا باعث ہوئے۔ وہ اس کو ایک ایسی نادر مساعی قرار دیتے ہیں جس کا منشا "ایک ارادۂ مطلق یا ہمہ گیر طاقت کی بنیاد پر خلقت کا نظریہ پیش کرنا تھا"[۴۳] یہ نظریہ ارسطاطالیسی نظریے کے مقابلے میں کہیں زیادہ روح قرآن سے قریب ہے کہ موخر الذکر "ایک جامد و ساکن کائنات کا تصوّر پیش کرتا ہے"۔ اقبال نے اس اشعری ذرّاتیت میں جو خاص کشش محسوس کی، وہ یہ ہے کہ اس میں اس خیال کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے کہ کائنات کا پہلے سے کوئی نصب کیا ہوا یا طے شدہ نقشہ ہے جس کے مطابق وہ ڈھل ڈھل کر وجود آشنا ہو رہی ہے۔ اس طرح یہ افلاطونیت کی بھی ضد ہے۔ چنانچہ اس ذرّاتیت میں تخلیق عالم (جو اصل میں ہر دم تخلیق و تہلیک اعراض ہے) ایک آزاد خلاقیت کی مظہر ہے۔ اقبال کو اس میں کائنات کا کھلا امکان نظر آیا[۴۴]۔ مگر یہ امکان کچھ بھی وسعت کا حامل نہیں تھا۔

غزالی نے ہر شرط سے آزاد تخلیق و تحلیک کو یہاں تک آگے بڑھایا کہ جو قوانین کائنات میں کارفرما نظر آتے ہیں، ان کے خیال میں وہ کسی معیّنہ اصول اور وجوب کے غماض نہیں، محض شاہداتی ہیں اور ان میں اس امر کی کوئی ضمانت نہیں ہے کہ جو وقوعے پہلے ان کے مطابق ہُوا، وہ آئندہ بھی ان کے مطابق ہوگا یا اس وقوعے سے پہلے جو کچھ ہُوا، وہ ان کے مطابق ہُوا۔ اشعریت اور غزالیت میں پوشیدہ افکار کے مطابق ہر ذرّہ جونہی پیدا ہوتا ہے، فنا ہو جاتا ہے وہ ان

ذرّات میں کوئی لزومی ربط یا علاقہ نہیں دیکھ پائے۔ ان کے نزدیک ہر ایک ذرّہ فرداً فرداً پیدا ہوتا ہے اور فنا ہو جاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں کوئی جوہرِ فرد کسی دوسرے جوہرِ فرد کا پیش خیمہ نہیں بنتا۔ چنانچہ ہر عرض یا ذرّے کی آمد و رفت دوسرے سے لاتعلق مطلق امر ہے۔ قبل وبعد اور تقدّم و تاخّر کے جو رشتے ان کے مابین معلوم ہوتے ہیں، وہ محض اتفاقات ہیں۔ اس وجہ سے سب ذرّات وجوداً اکیلے اور تنہا ہیں کہ ایک سے دوسرے کا استنتاج نہیں کیا جا سکتا نہ ایک کا وجود دوسرے کی دلیل یا سبب ہوتا ہے۔ چنانچہ وجودی اصول کے طور پر ایک ذرّے سے دوسرے ذرّے تک کسی حرکت کا ہونا ممکن نہیں ہے۔ اس قسم کی حرکت سے یہ لازم ہو جاتا ہے کہ مقدّم ذرّہ مؤخّر ذرّے کا کسی نہ کسی اعتبار سے سبب ہو۔ اس وجہ سے اشعری ذرّاتیت اور اعتزالوی افکار کا ماحصل یہ ہے کہ ہر منظر دوسرے سے آزاد اور لاتعلق اکائی ہوتا ہے اور بس اس کا نظارہ ادھر وجود میں آیا اور ادھر فنا ہوا پھر دوسرا منظر وجود میں آیا اور فنا ہوا۔ اس طرح کائنات میں نظارے کے تسلسل یا حرکت کا فریب قائم ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اس نظریے میں لمحے کی تعریف اور اس کی وجودی ماہیت کے اثبات کی گنجائش جیسا کہ اوپر بیان ہوا نکالی جا سکتی ہے اور یہاں تک کہا جا سکتا ہے کہ کسی لمحے سے مراد ایک ساتھ وجود میں آنے والے مناظر یا جواہرِ فرد کے مجموعے ہیں ـــــ مگر اس میں زمانیت، تسلسل، تغیّر اور انتقال کی گنجائش کہیں سے نہیں نکالی جا سکتی۔ کسی اکائی کا کوئی متعین، وجودی مقام اس کے سلسلہ ہائے مناظر میں نہیں ہے۔ جب ہر اکائی اپنے تقدّم و تاخّر کے اعتبار سے لاتعلق ہو کر موجود و لاموجود ہو سکتی ہے تو وہ سلسلۂ تقدّم و تاخّر میں خواہ کسی مقام پر ہو، کیا فرق پڑ سکتا ہے! اس سے صاف ظاہر ہے کہ اشعری ذرّاتیت و اعتزالیت میں زمانیت یا تاریخیت کا شعور سرے سے مفقود و ناپید ہے یہی وجہ ہے، اور اسی وجہ سے ان کے ہاں تھا، ہے اور ہوگا کا کوئی وجودی مقام نہیں۔

اس نظریے کا تقابل جب واقعاتِ عالم سے کرتے ہیں تو فی الفور ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ واقعات وجوداً ماضی، حال اور مستقبل کے رشتے میں جڑے ہوئے ہیں۔ آج جو کچھ ہے، وہ جو کچھ کل ہو گزرا اس کا نتیجہ ہے۔ اس لیے آج کے واقعات صرف آج ہو سکتے ہیں، سو دو سو سال بعد نہیں۔ اس امر کو ہم واقعات میں تاریخیت کا وجود کہتے ہیں۔ افرادِ عالم تقدّم و تاخّر کے رشتے میں بندھے ہوتے ہیں اور یہ امر ایسا ہی ہے جیسا کہ سلسلۂ اعداد میں پائے جانے والے انفرادی اعداد کا رشتہ۔ اشعریت و اعتزالیت کے برخلاف اس ناگزیر بندھن کا شعور ابنِ حزم کی ذرّاتیت کی جان ہے۔ اشعری ذرّاتیت کی رُو سے جوہری جنگ پتھر کے زمانے ہی میں چھڑ جاتی تو کوئی بات

نہ تھی۔ اسی طرح صبح ازل سے پیشتر اگر صورِ اسرافیل پھنک جاتا اور قیامت برپا ہو جاتی تو واقعات کے ہونے میں کوئی فرق نہ پڑتا، اس لیے کہ تمام واقعات انفرادی اکائیاں ہیں، اکائی کی صورت میں ہوتے اور فنا ہو جاتے ہیں۔ تقدم و تاخر ان کے آپس میں کسی داخلی تعلق کو ظاہر نہیں کرتے۔ مگر ابن حزم کی فکر آئیت میں یہ ناممکن بات ہے۔ اس کے مطابق ہر واقعہ صرف اسی مقام پر ہوا جہاں اس کو ہونا چاہیے تھا۔ اس کا رونما ہونا صرف اس سے پہلے گزرے ہوئے واقعات کے بعد ہی ممکن تھا اور اس کے بعد جو واقعات آئے وہ اس کے گزرنے کے بعد ہی آ سکتے تھے۔ اس امر حقیقت کو چاہے سلسلۂ اعداد کی وجوبیت کہا جائے یا زمانوی تعینیت، کائنات اور اس کے افراد اس کے تابع ہیں۔ اور اسی بنا پر ذرّاتِ عالم، وجودی اعراض و حوادث اپنی حقیقت و عین میں زمانوی اشیا و ماہیات ہیں۔ وہ ایک مخصوص نظم کے پابند ہیں۔ بایں وجہ ان کا وقوع بے ترتیب و بے طور نہیں ہے۔ تمام حال کی پشت پر تمام ماضی ہوتا ہے اور تمام مستقبل کے عقب میں تمام حال ہوتا ہے۔ اشیا ایک دوسرے سے نسبتِ لاتعلقی میں ہو کر وجود میں نہیں آتیں۔ حال سے زمانہ مستقبل کی طرف سرکتا ہے۔ تکونِ مدام کا یہ اصول وجود ہے اور اس سے اشیائے زمانہ نیز جملہ تاریخ کی تقویم ہوتی ہے۔

اپنے ایک مکتوب میں اقبالؒ نے یہودی مفکر موسیٰ بن میمون (میمونڈیز) کا حوالہ دیا ہے کہ اس کے خیال میں خدا کے سامنے کوئی دیا ہوا مستقبل نہیں ہے، اور یہ کہ خدا لحظہ بہ لحظہ زمانہ پیدا کرتا ہے۔ اس سلسلے میں اقبالؒ لکھتے ہیں کہ میمونڈس قرطبہ میں پیدا ہوا اور اس نے قاہرہ میں تعلیم پا کر سلطان کی ملازمت میں زندگی گزاری نیز اس نے متکلمین کے افکار سے بھی بحث کی ہے اور ان پر نقد و جرح کی ہے۔ اس لیے ان کا خیال ہے کہ میمونڈس نے اپنا (مذکورہ بالا) نظریہ کسی مسلم مفکر ہی سے لیا ہوگا۔[۵۹] اقبالؒ کا یہ قیاس صحیح رُخ پر ہے۔ وہ مسلم مفکر جس سے میمونڈس نے یہ خیال اخذ کیا، ابن حزم ہی ہو سکتے ہیں۔ ابن حزم کا شمار بھی متکلمین ہی میں کیا جاتا تھا۔ جنت اور اس کے باسیوں کے خلود کے بارے میں عقیدۂ ابن حزم کے خیالات ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، وہ عین یہی ہیں کہ جنابِ باری یکے بعد دیگرے لحاتِ مستقبل کو پیدا کرتا ہے اور اس طرح جنت و اہلِ جنت کا خلود قائم ہے۔ کائنات کی زمانیت کے سلسلے میں بھی ابن حزم کے افکار اس مقام تک آ گئے ہیں جہاں وہ زمان کی اس ماہیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ ہر لمحے کے بعد مستقبل کا لمحہ ہے، چنانچہ ہر لمحہ قبلیت و بعدیت کے اپنے مخصوص مقام پر ہی ہوتا ہے اور اس طرح تکون کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ اس خیال سے ثابت ہوتا ہے کہ کوئی پہلے سے دیا ہوا مستقبل نہیں ہے۔

ابنِ حزم، غزالی کے عہدِ ظفوریت کے اندلسی مفکر ہیں۔ مسلم اندلسی فکر نے زمانے کا شعور باقی رکھا جبکہ اشعریت جس کا فروغ عراق، ایران اور ہند میں ہوا، اس شعور سے تہی دامن ہوتی چلی گئی۔ چنانچہ تھا، ہے اور ہوگا کے مصداق کے حقیقی ہونے کے انکار پر یہ غزالی میں منتج ہوئی جبکہ اندلسی فکر کے ارتقا کا انتہائی مقام ابنِ رشد ہے جس نے تہافت التہافہ میں آکر باضابطہ طور پر واضح کیا کہ تکوّنِ مدام کائنات کی حقیقت ہے۔ اسلامی بلادِ مشرق میں غزالی کے شاگرد ابوالمعالی عبداللہ الھمدانی (عین القضاۃ) اسی فکر کے نمائندہ ہیں۔ اس لیے ان کے خیالات اور ان کے اشعریت زدہ ماحول کے خیالات میں باہم تصادم ہے۔[۲]

جیسا کہ ہم نے محسوس کیا اشعریت زمانے کو ریزہ ریزہ کر کے ذرّاتی لمحات کے ایسے غبار میں تبدیل کر دیتی ہے جس میں ہر لمحہ محض ایک یکہ و تنہا بے تعلق واقعہ معلوم ہوتا ہے جس کا دوسرے واقعات یا لمحات سے کوئی ربط نہیں۔ اشعری لمحہ از روئے حقیقت زمان ناشناس ہے۔ وجیہ داً غیر تاریخی ہے۔ اس لمحے میں صرف "ہونا" پایا جاتا ہے، زمانیت نہیں پائی جاتی۔[۳] دوسری طرف ابنِ حزم کا خیال ہے کہ نہ صرف منفرد حادثات، اعراض، سالمات یا جواہر پائے جاتے ہیں بلکہ ان کے مجموعات بھی۔ اور یہ مجموعات اپنے اجزا سے اس امر میں زائد ہیں کہ ان میں ایک نظم پایا جاتا ہے۔ اس نظم سے ان کے مخصوص و ذاتی جوہر کی تشکیل ہوتی ہے۔

ارادۂ الٰہی جب ان کو تشکیل فرماتا ہے تو ان کے نظم کی شرائط اور تعینات اس ارادے میں شامل ہوتی ہیں۔ اسی لیے ان شرائط و تعینات کی وجہ کوئی خارجی حقیقت بالکل نہیں بلکہ خود ارادۂ الٰہی ہے۔ ہمدانی نے وہ شرائطِ تعیّن چار بیان کی ہیں جو اس ارادۂ الٰہی میں پائی جاتی ہیں جس کی مراد اشیائے کائنات ہیں۔ مراد کی پہلی شرط یہ ہے کہ وہ اس وقت یا ساعت میں وقوع میں آئے جو اس کے لیے مختص کی گئی ہو ــــــ دوسری یہ کہ وہ اس مقام پر وقوع میں آئے جو اس کے لیے مختص کیا گیا ہو ــــــ تیسری یہ کہ جو دوران اس کی تقویم کے لیے متعین ہو وہ پورا ہو ــــــ اور چوتھی یہ کہ وہ ان خصائص کے ساتھ وقوع میں آئے جو اس سے مخصوص ہوں۔[۴] یہ وہ شرائطِ وجود ہیں جن سے موجوداتِ زمانی کی تکوین عمل میں آتی ہے۔ ہمدانی کا یہ انقلابی بیان اس خیال کی تردید کرتا ہے کہ ارادۂ الٰہی نے جن وقوعات کا قصد کیا، وہ زمان، مکان، دوران، تکوین سے آزاد لازمانی، لامکانی، لاتغیّر حقائق ہیں۔ اس انقلابی فکر سے ارسطاطالیسی فلاطونیت کی پوری روایت اپنی جڑ اور بنیاد سے اکھڑ جاتی ہے۔ اس ارسطاطالیسی فلاطونیت کی روایت میں

جو بات سب باتوں کی اصل ہے، وہ یہ ہے کہ اس میں اشیا کو صرف ان کے خصائص (عرفِ عام میں صفات) سے حیثیت دی جاتی ہے اور حقیقتِ شے یا ثبوتِ شے سے باقی تمام اعتبارات یا عناصرِ وجود کو خارج تصور کیا جاتا ہے۔ چنانچہ عالمِ ثبوت میں کسی شے کے خصائص (صفات یا اعراض) کا بیان اس شے کا پورا بیان سمجھا جاتا ہے۔ یہ تاریخ گریز اندازِ فکر ہے۔ یہ کم از کم ان تین عناصرِ وجود کی نفی سے عبارت ہے جو ہر وجودِ زمانی کے جوہرِ ذات میں شامل ہیں یعنی زمانیت، مکانیت اور دورانِ وجود۔ روایت ہر شے میں لازمانی، لامکانی، لاتعلق عین، ثبوت یا تصورِ شے کی تکرار دیکھتی ہے۔

ابنِ حزم اور ہمدانی کے نتائجِ فکر وہ اساس فراہم کرتے ہیں جس کے مطابق کوئی شے کسی عینِ ثبوت یا تصور کی تکرار نہیں۔ ہر شے ایک ابداعِ جدید ہے اور ہر شے وہی شے ہے کوئی اور شے نہیں۔ یہ نتیجۂ فکر اس امر کو ناگزیر بنا دیتا ہے کہ کسی شے کی ساعتِ ابداع اس کی ماہیت میں شامل ہو۔ اس کا محلِ وقوع بھی اس کی وجودیت میں شامل ہو اور اس کا دورانِ تکوین بھی اس کی اپنی ذاتی حقیقت کی ماہیت ہو۔ اس کے بعد اس کی خصوصیات و مظاہر بھی اس کی تقویم کی بافت ہوں۔

ارسطاطالیسی فلاطونیت کی طرح اشعریت اور غزالوی مابعد الطبیعیات جب ارادۂ الٰہی کی فعالیت کا ذکر کرتی ہے تو وہ بھی ان تمام باتوں کو نظر انداز کر دیتی ہے۔ اس کے ہاں کسی واقعے کا ہونا ہر محل میں ہو سکتا ہے، ہر ساعت میں ہو سکتا ہے، بلا دوران ہو سکتا ہے ــــــ سارا کرشمہ ارادۂ الٰہی کا ہے۔ ہر ذرّہ ارادۂ الٰہی کا بلا واسطہ معروض ہے جس کا ماقبل و مابعد سے کوئی وجودی علاقہ نہیں۔ اسی لیے اشعریت و غزالویت تاریخ گریز فلسفے ہیں یہ سلسلۂ زمان کو محض اتفاقی، حادثاتی اور خارجی ترتیب خیال کرتے ہیں جس کے اپنے کوئی مصداقِ حقیقی موجود نہیں ہوتے ــــــ یعنی کوئی شے کسی بھی شے کے بعد یا پہلے ہو سکتی ہے۔

ہمدانی نے اشعریت کی درس گاہ میں تعلیم پائی مگر اس کے زمان گریز توام اور مقدمات سے بغاوت کر کے انھوں نے حقیقتِ زمان کا اثبات کیا اور ہر موجودِ زمانوی کی اصل اور مخصوص جوہری ساخت کی شرائط واضح کیں۔ شے زمانی کی اسی وجودی ماہیت سے ثابت ہے کہ ہر شے وجودِ تاریخی وہی شے ہے کوئی دوسری شے نہیں نہ کسی اور حقیقتِ ثابتہ کی تکرار ہے، اس لیے وہ مشیتِ الٰہی جو اس شے کے وجود میں کارفرما ہے، ایسی مشیّت ہے جو منفرد و بے مثل ہے اور اسی لیے باری تعالیٰ پر "بدیع" کے نام کا اطلاق ہوتا ہے اور ہر شے ابداع کی تعریف میں آتی ہے جسے عرفِ عام میں "تم تخلیقِ جدید" کہتے ہیں۔ ہر شے جس مقام پر ہے، جس زمانے میں ہے، جو وقت اپنی تقویم میں

لیتی ہے اور جن صفات کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے، سب کا سب اس کے وجود میں داخل ہے۔ چنانچہ یہ عناصرِ تشکیلی و تخلیقی کسی اور شے کے عناصرِ تشکیلی نہیں ہوتے۔ اس بنا پر ہر شے منفرد، یگانہ، بے مثل اور یکتا ہے۔

ارسطاطالیسی فلاطونیت جملہ عالم اور اس کے نو بہ نو واقعات اور ایّام واستحالہ کو صرف کلیات کی بازگشت قرار دیتی تھی۔ نتیجے میں کائنات میں کسی ھُوَالجدید کی گنجائش نہیں ہو سکتی تھی۔ اس فکر میں زمان و مکان محض خارجی تعینّات ہوتے تھے۔ ان کا وجودِ شے یا ماہیتِ وجود سے کوئی داخلی رشتہ نہیں ہوتا تھا۔ مسلم فکر کے اس ارتقا نے جیسے ہم ابنِ حزم میں صاف صاف اُبھرتا ہوا دیکھ سکتے ہیں، اس طلسمِ خیال کا خاتمہ کر دیا جس سے ایک حد تک مسحور ہو کر غزالی بھی روحِ انسانی کو لافانی کہتے ہیں۔ گویا ان کے خیال میں روح غیر زمانی و غیر مکانی ہے۔ مگر وہ فلسفے جو اصل روحِ اسلام کے مطابق ہیں اور جو وجودِ تاریخی کی اصل ماہیت کے وجود سے اکتسابِ شعور کرتے ہیں، اس خیال آرائی کے دام میں نہیں آ سکتے۔ جن سے عالم ایک طلسمِ خیال بن جاتا ہے اور اصل انسان تغیر نا آشنا۔

ابنِ حزم اور ہمدانی کے مقدمات ہی سے ہم اس حقیقت تک پہنچ سکتے ہیں کہ ہر انسان ایک منفرد و یکتا اور تاریخی ہستی ہے۔ وہ کسی تصور کی نقل نہیں ——— نہ پہلے سے مقرر کیے ہوئے کسی عین کی تصویر ہے۔ ہر انسان کے وجود میں اس کے اپنے لمحاتِ زمان نقاطِ مکان تیز دورانِ تکوین شامل ہیں۔ اس کے ہونے کا ارادہ اصلی اور مثبت ارادۂ الٰہی ہے۔ اور اس کے نہ ہونے کا ارادہ بھی مطلق نفی ہے۔ روحِ انسانی کے اس خیال کو ہمارے دور کے حکیم علامہ اقبال نے اس طرح بالوضاحت بیان کیا ہے: "انسانی انا کی ابتدا زمان میں ہوتی ہے اور زمان و مکان کے تانے بانے میں ہونے سے پہلے وہ موجود نہیں ہوتا۔" اس بیان سے یہ عقدہ کھلتا ہے کہ انسان اور اس کا مستقبل کسی پہلے سے متعین خاکے کے حقائق نہیں ہوتا۔ ہر آن ابداعِ ربانی کا مصداق ہے۔ اور ہر ایک کے سامنے مستقبل تازہ ہوتا ہے۔ اس طرح تمام عالمِ انسانی تاریخی ہے، اور تاریخ کا ہر لحظہ تکوینِ جدید ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی ثقافت کی اصلی روح ابنِ حزم، ہمدانی اور ابنِ رشد میں محفوظ و مفصّل ہو کر آگے بڑھی اور فکرِ اقبال میں اب اس کا پھر سے احیا ہوا ہے۔

ثقافتِ اسلامیہ کی روح ذاتِ شے اور وجودِ شے کی دوئیت کی متحمل نہیں ہو سکتی کہ یہ دوئیت ہیلانی اور اسکندریائی روایات کا طرۂ امتیاز ہے۔ چنانچہ ذاتِ شے اور وجودِ شے ایک ہی ہیں۔ اقبال کا مذکورہ بیان کہ زمان و مکان کی سیج میں آنے سے قبل انائے انسانی موجود نہیں ہوتا

اور یہ کہ اس کا ابداع زمان میں ہوا ہے ۔ اس حقیقت کی طرف بھی اشارہ ہے کہ خود زمان کے لمحات سے پہلے کوئی ذاتِ زمان نہیں کہ ہستیِ زمان اس پر اضافہ ہو۔

اسکندریائی طرزِ فکر میں ذات اور وجود کی ثنویت اور تخلیق کی یہ تعبیر کہ یہ ذات پر صفتِ وجود کا لاحق ہونا ہے، ہستی، وجود اور زمان کو ابداع کا مصداق نہیں ہونے دیتا جو کچھ موجود و ہست ہے اس طرزِ فکر میں وہ پہلے سے ثبوت میں ہے ۔ چنانچہ انسان اپنے ہونے سے پہلے ثبوت (تصوّر یا عین) میں (ہر زمانے سے پہلے) موجود ہے ۔ ہر واقعے کا یہی حال ہے ۔ تمام لمحات کا ، تمام زمانوں کا اور یہ عالمِ ثبوت (عالمِ اعیان) لازمان و مکان ہے ۔ اس وجہ سے تمام مستقبل عالمِ ثبوت میں گویا ماضی ہے ۔ ثقافتِ اسلامیہ کی روح اس خیال آرائی کی تنگنائے میں محصور نہیں ہو سکتی۔

اِن حزم تمام حقائقِ عالم کو تخلیقِ اصلی قرار دیتے ہیں نہ کہ محض کسی عین کی نقل یا ثبوت پر صفتِ ہستی کا اضافہ ۔ وہ کہتے ہیں کہ " شے اور اس شے کی ذات یا عین ایک دوسرے سے متباین ہستیاں نہیں ہیں ۔ شے بعینہٖ وہی ذات وجوہر ہے اور وہ جوہر و ذات عین بعین وہ شے ہے "[۴۹] چنانچہ اساسی ثقافتِ اسلامیہ کے دامن میں عینیت یا ہوئیت کا کوئی فلسفہ برگ و بار نہیں لا سکتا۔ خود یہ خیال کہ اشیا کی ساخت میں زمانی و مکانی قوام داخل ہیں یعنی ، زمانی و مکانی باقتیں ان کے فی مافیہ کی تعیین و تشکیل کرتی ہیں ۔ ان اشیا کو ایک ایسی انفرادیت عطا کرتا ہے کہ ہر شے یا تخلیق اپنی زمرہ ، کلاس یا صف کی خود ہی اور صرف خود ہی رکن قرار پاتی ہے ۔ اس طرح زمان و مکاں کوئی بیرونی فریم (چوکھٹے) نہیں کہ ان کے تانوں بانوں سے بُنے ہوئے خانوں میں دائیں بائیں آگے پیچھے اوپر نیچے یہ موجودات بار رہتے چلے جائیں۔

زماں کا ہونا ایک سلسلے کا ہونا ہے ۔ اور یہ خود ان اشیا کا سلسلہ ہے جو اپنی ماہیت میں زمانوی ہیں ۔ ان کے تقدّم و تاخّر کا زنجیرہ ہی متقرون زمان حادث ہے ۔ اور یہ زنجیرہ نہایت غیر متناہی ہو سکتا ہے ۔

لانہائیت ، یا غیر متناہیت کا ایک تصوّر تو وہ ہے جو اس جنابِ باری کے لائق ہے جو ہر جہت اور ہر پہلو سے ماورا ہے ۔ کوئی حد جس کو احاطے میں نہیں لا سکتی اور جس کا شعور ہر نہایت کی شکست ہی سے ہوتا ہے ۔ اس جنابؑ کے مثبت علم کی شرط ہر تعین و تحدید کا ترک ہے ۔

لانہائیت اور غیر متناہیت کا دوسرا تصور وہ ہے جو خلقت پر چسپاں ہوتا ہے ۔ زمانِ حادث اس دوسرے تصوّر کے مطابق لانہایت اور غیر متناہی ہے ۔ لا متناہی صفوں کی باقاعدہ ریاضیات

موجود ہے۔ ان تمام صفوں میں کم از کم ایک حد کا وجود ضروری ہے، اور اس عملِ اساسی کا وجود جس سے ایک حد سے دوسری حد حاصل ہوتی ہے اور صف کے ارکین کا سلسلہ دراز ہوتا ہے۔

فی نفسہٖ ایک سلسلہ لامتناہیہ ہونے کے باوجود، زمانِ حادث، ایک انتہائی حد پر جا کر ٹھہر سکتا ہے۔ اس سے اس کی بالذات ماہیت پر کوئی حرف نہیں آسکتا۔ اس حد کے بعد ایک نیا زمانہ شروع ہو سکتا ہے، اور وہ بھی کسی نہ کسی حد پر ختم ہو سکتا ہے۔ زمانے کی حدِ ابتدائی وہ ہے جس کا کوئی ماضی نہیں، سب کچھ مستقبل ہے۔ اور اس کی حدِ انتہائی وہ ہے جس کا کوئی مستقبل نہیں، سب کچھ ماضی ہے ــــ اشیائے موجودات میں کسی نہ کسی ابتدائی حد کا ہونا ان کے وجودی تعین کی لازمی شرط ہے لیکن حدِ آخری محض امرِ اتفاقی یا حادث ہوا کرتا ہے جس سے ان کے سلسلے کے بالذات لامتناہی ہونے کی تنقیص نہیں ہوتی۔

ہمارا یہ عالم جس کی وسعت کروڑوں نوری سالوں سے محسوب ہوتی ہے اور جس میں ہزاروں کہکشائیں اور سحابیے پھیلے پڑے ہیں۔ اس کی ساعتِ اوّل تو وہ ہے جیسا کہ قرآن حکیم میں ارشاد ہے: سورہ انبیاء، آیت ۳۰۔ اِنَّ السمٰوٰتِ والارض کانتا رتقا (آسمان اور زمین جڑے ہوئے تھے) یعنی جو کچھ تھا وہ مرتکز تھا، سب ملا ہوا تھا۔ سحابیوں، کہکشانوں بلکہ امواجِ نور غرض برقیوں وغیرہ کی بھی تمیز پیدا نہ ہوئی تھی۔ اس ساعت اوّل سے دوسری ساعتیں اور ہمارے عالم کا زمانِ حادث شروع ہوتا۔ اس کی ساعتِ آخر وہ ہوگی جس پر اس عالم کی مکمل نفی ہو جائے گی۔ ساعتِ اولیٰ سے ساعتِ آخر تک اس زمان کا سلسلہ ہے۔ ہماری کونیاتی (فلکیاتی) تحقیقات بتاتی ہیں کہ یہ زمان بہت سے ذیلی زمانوں میں بٹ گیا ہے، مثلاً ہر کہکشاں ایک مستقل زمانوی نظام ہے۔ پھر یہ بھی شاخ در شاخ تقسیم ہو گیا ہے۔ بہت سی بے شمار دنیائیں ہیں اور ہر ایک کا اپنا مقرون ذاتی زمان ہے۔ یہ بیان اضافیتِ زماں کا اساسی بیان ہے۔ ہمارے عالم کا زمانِ حادث ان اضافیتوں کے نظام در نظام کی حیثیت سے ہی وجود پذیر ہے۔ اس ساعتِ اولیٰ سے پہلے کیا تھا جس کو "کانتا رتقا" کہا گیا ہے، پیشتر بھی وہی ساعت ہے کیونکہ اس پر ماقبل کے مقولے کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

اگر ہم یہ فرض کریں کہ ہمارا یہ کُل عالم اپنی تمام وسعتوں کے ساتھ باری تعالیٰ کا فعلِ واحد ہے تو اس عالم کے تمام زمانوں اور مکانوں کا اطلاق اس کے اندر پائے جانے والے وقوعات و حادثات پر ہوگا، ان سے باہر نہیں ہوگا۔ اور نیز خود اس ارادے یا فعل الٰہی کے اندر یہ سب کچھ مع اپنے زمانوں اور مکانوں کے بشکلِ کن فیکون موجود ہوگا۔

فعل الٰہی (نیز اس فعل کے باطن میں جو مخصوص ارادۂ الٰہی ہے)، کے بارے میں ابن حزم کا یہ تجزیہ پڑھ چکے ہیں کہ خداوند تعالیٰ کا فعل مطلق ہوتا ہے، اعتباری نہیں اور اس کا نفسی ارادہ یا فعل بھی مطلق ہوتا ہے، اعتباری نہیں۔ اس لیے ہمارا یہ عالم اپنے تمام نوری پھیلاؤ، کہکشانوں اور سحابیوں کے ساتھ خداتعالیٰ کا مطلق فعل ہے۔ اور مطلق فعل وہ ہے جو نہ کسی اور فعل کا محتاج ہے نہ وہ کسی اور فعل کی علت یا غایت ہے، اس لیے وہ کسی اور فعل سے علت و معلوم، مادہ و صورت، کے اعتباری رشتوں میں منسلک نہیں ہے۔ اس بنا پر کائنات تقاً یہی ہمارے اس عالم کی مطلق ابتدائی نہایت ہے۔

خداوند تعالیٰ کے اس ارادۂ مطلق یا فعلِ مطلق کے اقرار کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس ذات باری کے اور ارادات یا افعال مطلق نہیں ہیں۔ جیسا کہ سبھی جانتے ہیں، وہ بے حد و حساب، حیّ و قیوم، خالق، باری، قاہر، مدبر، مصوّر وغیرہ ہے۔ اس لیے اس کے ارادات مطلق بے حد و شمار ہیں اور مرادات مطلق بے حد و شمار۔ اسی لیے لامتناہی عالموں (جس کی ایک مثال ہمارا یہ عالم ہے) کا ہونا صرف عقلی امکان ہے بلکہ ان کا واقعۃً ہونا صائب ترین رائے ہے۔ قرآن حکیم نے اس جناب باری کو رب العالمین کہا ہے۔ کوئی عالم (بوجہ اپنی ماہیہ میں فعل مطلق ہوتے) دوسرے عالموں سے وسیلہ و غایت یا سبب و نتیجہ کے رشتے میں نہیں ہے۔ وہ براہِ راست تجلی الٰہی ہے کیونکہ اس جناب باری پر اضافی افعال (جو مخلوق کو سزاوار ہیں) کا انطباق نہیں ہوتا۔

ہمارے ملاحظات اب ایسی جگہ پر آ گئے ہیں جہاں کئی دقیق سوالات اور لطیف مباحث کے ابواب کھلتے نظر آتے ہیں۔ مگر ان کی دہلیز پار کرنے سے قبل زمان حادث کا اندرونی مشاہدہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔ یہ زمان بظاہر ماضی، مستقبل اور حال میں تقسیم ہوتا ہوا نظر آتا ہے۔ آئندہ کا موضوعِ سخن یہی امر ہوگا۔

کتابیات

۱۔ تہافت التہافہ۔ انگریزی ترجمہ زیمین خان ڈاں برگ (آکسفورڈ، ۱۹۵۴ء) ص ۸۸، ۲۴۲

۲۔ ایضاً

۳۔ ابو محمدّ علی بن احمد بن حزم۔ کتاب الملل والنحل، جلد اوّل مصر ص ۱۸

۴۔ ایضاً

۵۔ ایضاً۔ ص ۲۳

۶۔ ایضاً۔ ص ۲۸

۷۔ ایضاً۔ ص ۲۶

۸۔ ایضاً۔ ص ۲۷

۹۔ ایضاً۔ ص ۲۷ تا ۲۸

۱۰۔ ایضاً۔

۱۱۔ غزالی، تہافت الفلاسفہ، انگریزی ترجمہ صبیح احمد کمالی۔ ص ۳۶

۱۲۔ ابنِ رشد۔ کتاب السماء طبیعی، (حیدرآباد، ۱۳۶۶ھ) ص ۴۱

۱۳۔ ابنِ رشد۔ تہافت التہافہ۔ ص ۸۸، نیز ص ۱۳۶

۱۴۔ ابنِ حزم، الملل والنحل ص ۲۷

۱۵۔ ایضاً

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ ایضاً

۱۸۔ ایضاً

۱۹۔ ایضاً۔ ص ۲۹

۲۰۔ ایضاً۔ ص ۲۹۔ ۳۰

۲۱۔ ایضاً

۲۲۔ ایضاً

۲۳۔ ایضاً۔ ص ۳۱

۲۴۔ ایضاً۔

۲۵۔ ایضاً۔ ص ۳۲

۲۶۔ ایضاً

۲۷۔ ایضاً

۲۸۔ ایضاً

۲۹۔ ایضاً۔ ص ۳۳

۳۰۔ ایضاً

۳۱۔ ایضاً

۳۲۔ ایضاً۔ ص ۳۳

۳۳۔ ایضاً۔ ص ۳۴

۳۴۔ ایضاً۔ ص ۳۵

۳۵۔ ایضاً

۳۶۔ ایضاً۔ ص ۳۶

۳۷۔ ایضاً۔ ص ۳۰

۳۸۔ ایضاً۔ ص ۳۶۔۳۷

۳۹۔ ایضاً

۴۰۔ ایضاً

۴۱۔ یہ تشریحات کسی بھی فلسفہ ریاضیات اور اس کی تاریخ کے بارے میں معیاری کتاب میں مل سکتی ہیں۔ بطورِ خاص حوالوں کی ضرورت نہیں ہے۔ ویسے کارل جی ہمپل کا مقالہ ۔ ریاضیاتی صداقت کی ماہیت جو فلاسفی آف میتھمیٹکس مرتبہ بیناکراف و پٹنم (آکسفورڈ ۱۹۶۴ء) ص ۳۷۰ سے دیکھا جاسکتا ہے۔

۴۲۔ برٹرنڈرسل ’ انٹروڈکشن ٹو میتھمیٹیکل فلاسفی‘ (نیویارک، ۱۹۱۹ء) ص ۱، علاوہ ازیں مصنّف موصوف کی مشہور ’’ہسٹری آف ویسٹرن فلاسفی‘‘ کا آخری باب دیکھا جاسکتا ہے۔

۴۳۔ علامہ اقبال، ری کنسٹرکشن آف ریلیجس تھاٹ، (شیخ اشرف، لاہور) ص ۷۰

۴۴۔ ایضاً ص ۷۰ و مابعد

۴۵۔ مکتوب کا حوالہ راقم الحروف سے گم ہو گیا۔

۴۶۔ ان کا تعلق بنیادی طور پر غزالوی فکر سے ہے اس لیے کہ مقرون اشیا کا علم مکاتی جواہی نوعیت کا خود علم ہے، غزالی کے ہاں ان کی فکر کا بنیادی عنصر ہے اور اسی کی بنا پر خداوند تعالیٰ کے علمِ مقرون کے ممکن ہونے کے لیے انہوں نے زمانِ الٰہی و مکانِ الٰہی کا نظریہ پیش کیا۔ یہ پیشکش غزالی اور اشعریت کے مقابلے میں نئی چیز تھی۔ اس کو ہم نے غزالویت اور اشعریت سے تصادم و بغاوت کا نام دیا۔

۴۷۔ اشعریت کے حوالوں کے لیے: ابوالحسن اشعری، رسالہ استحسان الخوض فی العلم الکلام (انگریزی ترجمہ میکارتھی (بیروت، ۱۹۵۳ء) ، ابنِ حزم، الملل والنحل جلد اوّل میں ابوبکر باقلانی سے زیرِ عنوان عقائدِ قرامتیہ سے اقتباس کہ کوئی عرض کسی دو لمحات تک بھی باقی نہیں رہتا۔ نیز اے گارٹ، انٹروڈکشن آ لا تھیالوجیس مسلمان (پیرس ۱۹۵۴ء) ص ۶۰۔۵۲ اور ص ۵۴ ا و مابعد۔ علاوہ ازیں اقبال کی تشکیلِ جدید میں بھی۔

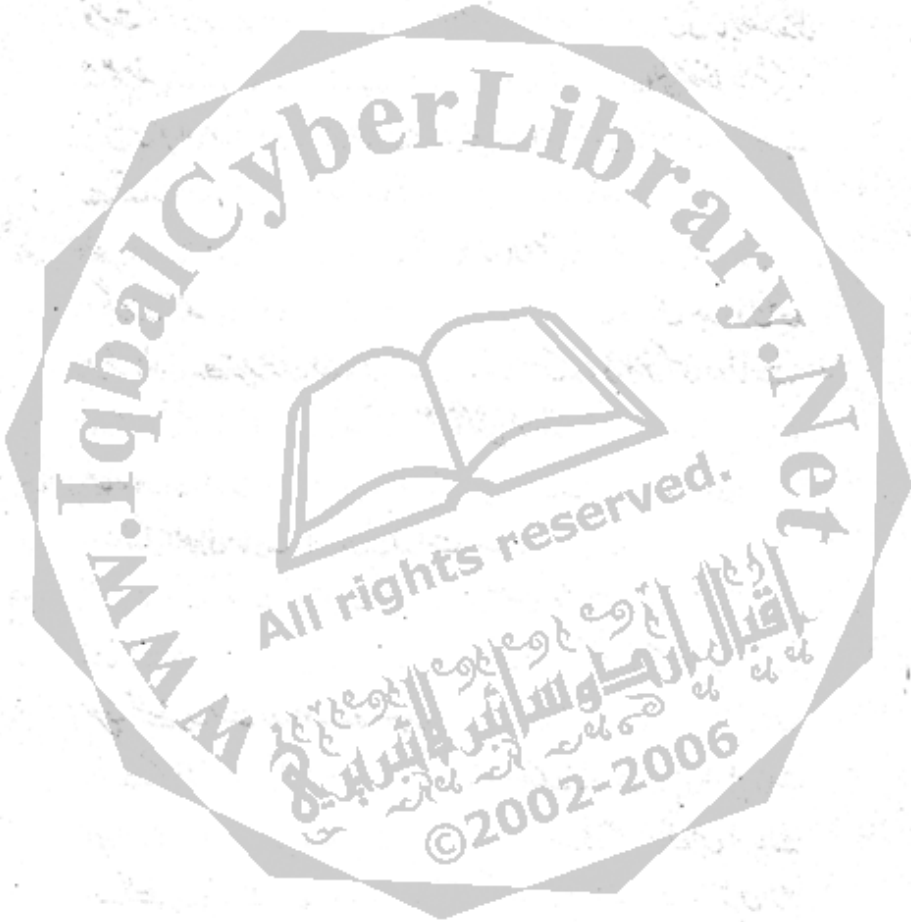
۴۸۔ ابوالمعالی الہمدانی، غایت الامکان فی درایت المکان، فصلِ زماں۔

۴۹۔ تشکیلِ جدید کے تیسرے اور چوتھے لیکچرز میں اس مضمون کا تفصیلی بیان ہے۔ اصل یہ ہے کہ عین اور وجود کی دوئیت نیز عین (ثبوت) کی وجود پر اولیت کے خلاف تحریک مغربی فلسفے میں بہت زور و شور سے شیلنگ اور ہیگل کے عہد سے شروع ہو چکی تھیں۔ عینیت کے خلاف خود ہیگل کے بیانات 'سائنس آف لاجک' میں بھی جواہی طرز میں بہت نادر اور نادرہ ہیں۔ انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں ادبیات اور فلسفے میں یہ بہت مشہور زمانہ بات بن گئی تھی۔ ایکسپریشنزم (اظہاریت)، آئیڈیل ازم (تصوریت) نیز ارادیت (وولنٹرزم) مابعد برگسانیت وغیرہ اور پھر وجودیت میں وجود کو عین پر تقدم حاصل ہے۔ اقبال اسی مغربی ادبیات کے نمائندے کی حیثیت سے آئے ہیں اور اس لیے وہ یہ کہنے کے قائل ہیں کہ زمان و مکان میں نمود (خلق ہونے سے پیشتر کوئی انسان، کسی عنوان موجود نہیں ہوتا۔ ان کو یہ جان کر بے حد خوشی ہوئی کہ مسلم فکر کے بعض اہم ستون وجود کے تقدم کے قائل تھے۔ اگرچہ مسلم کلچر کے بہت بڑے حصے پر

علما عینیت ہی کی چھاپ تھی۔ مگر بنیادی اسلامی فطرت عینیت کے خلاف تھی۔

۴۹۔ الملل والنحل۔ ص ۴۱

۵۰۔ ان السموٰت والارض کانتا رتقاً

ایرانی علمِ و ادب میں
تصوّف اور فلسفے کا باہمی تعلّق

ڈاکٹر سید حسین نصر

ترجمہ : ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی

266

خودگیری و خودداری و گلبانگ انا الحق
آزاد ہو سالک تو ہیں یہ اس کے مقامات
محکوم ہو سالک تو یہی اس کا ہمہ اوست
خود مُردہ و خود مرقد و خود مرگِ مفاجات

(اقبال)

آخری صدیوں کے صوفیانہ ادب بالخصوص چھٹی سے آٹھویں صدی تک کی عشقیہ شاعری کے ایرانیوں کے عمومی علم وادب پر غلبے کے نتیجے میں، عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ ایران میں فلسفہ اور تصوف ہمیشہ ایک دوسرے کے مخالف بلکہ متضاد رہے ہیں اور تصوف کی پیروی گویا فلسفہ کی لازمی مذمت کرنا ہے اور عشقِ الٰہی میں محویت گویا عقل کی نفی اور خرد کی قوت سے انکار ہے، لیکن تصوف کے گوناگوں مکاتب اور فلسفہ کے بڑے دبستانوں کا اگر بغور مطالعہ کیا جائے تو یہ حقیقت آشکار ہو جاتی ہے کہ تصوف اور فلسفہ کے درمیان صرف ایک ہی نہیں کئی رابطے اور تعلق موجود رہے ہیں جن کی بنا پر ان میں باہمی تقابل بھی ہے اور ہم رنگی بھی، حتیٰ کہ ایک دوسرے کے ساتھ یگانگت بھی ہے۔ ان دونوں کا تعلق کسی صورت بھی دشمنی اور عناد تک محدود نہیں رہا۔

اس امر پر غور کرنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ان دو کلمات یعنی تصوف اور فلسفہ کی تعارف و وضاحت کر دی جائے۔ دونوں الفاظ کے کئی معنی ذہن میں آتے ہیں۔ ان کلمات کو اتنی شہرت میسر آنے کے باوجود، اور غالباً اسی شہرت کے باعث ہم پر نہ کبھی ان کے معانی واضح رہے اور نہ محلِ استعمال۔ اس مختصر سی گفتگو میں تصوف سے مراد ہے: سلوک و عرفان اور فقرِ محمدیؐ کے طریق و سنت کے مطابق وصلِ حق اور معرفتِ الٰہیہ کا طریقہ جبکہ فلسفہ سے صرف مشائی استدلالی فلسفہ (ارسطو کا فلسفہ) ہی نہیں بلکہ وہ تمام مکاتیب فکر و عقل بھی مراد ہیں جنہوں نے ایران کے اسلامی علم وادب کے اندر اس بات کی کوشش کی ہے کہ عقل کی قوت سے استفادہ کرتے ہوئے حقیقتِ اشیاء اور بالآخر اصل و مبدء کے علم تک رسائی حاصل کریں۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام کے

قرونِ اولیٰ کے بعض اہلِ فکر کے برعکس، جو فلسفے اور حکمت میں امتیاز کے قائل تھے، اس بحث میں فلسفہ سے بحثی اور ذوقی فلسفہ مراد لیا گیا ہے اور فی الحقیقت اسے حکمت کے مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے، جیسا کہ ایران کے قدیم اور متاخر حکماء ___ مثلاً ملا صدرا ___ کے یہاں متداول رہا ہے[۲۱]۔

پیغمبرِ اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) کی باطنی تعلیمات جب تصوف کی صورت میں متشکل ہونا شروع ہوئیں یعنی دوسری صدی ہجری میں، جو مسلمانوں کی قدیم فلسفہ کے گوناگوں مکاتب میں مشغولیت اور ان سے وابستگی کا زمانہ بھی ہے، تصوف اور فلسفہ میں امتیاز و فرق موجود تھا۔ علوم کی ابتدائی تقسیم میں یہ دونوں ایک دوسرے سے جدا تھے اور بڑے بڑے اربابِ تصوف مثلاً بایزیدؒ اور جنیدؒ خود کو فلسفیوں سے الگ جانتے تھے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ ایران کے بہت سے صوفیاء، مثلاً حکیم ترمذی اور ابوالحسن خرقانی حقیقتہً حکیم و فلسفی بھی تھے۔ پھر فلسفہ میں بھی فارابی اور ابنِ سینا کی طرح ایسی شخصیات موجود تھیں جنھیں تصوف سے گویا عشق تھا اور فارابی کی طرح بعض تو ایسے بھی تھے جو سیر و سلوک میں عملاً داخل تھے۔

اس عرصے میں اگر تصوف کی مخالفت ہوتی رہی تو یہ چند فقہا اور نام نہاد علماء کی طرف سے تھی، اور دین کے ظاہری اور باطنی میدانوں میں ہمیشہ ایک کشمکش موجود رہی ہے جو سُنّی دنیا میں تو ابوحامد محمد غزالی اور عالم تشیع میں سید حیدر آملی کی وساطت سے کسی حد تک اعتدال پذیر ہوئی۔ جہاں تک عوام الناس کا تعلق ہے تو ان میں تصوف کی عقل و خرد سے مخالفت کچھ ایسی واضح نظر نہ آتی تھی۔ یہ نظریہ کہ تصوف اور فلسفہ بنفسہٖ ایک دوسرے کے مدِ مقابل ہیں، زیادہ تر ایران کے عظیم صوفی شعراء سنائیؔ و عطارؔ کے اشعار کے ذریعے پھیلا۔

صوفیانہ شاعری کی توسیع و اشاعت اور اس کے ساتھ ساتھ عقلی علوم کی کئی ایک شاخوں بالخصوص فلسفہ کے پھیلاؤ کے سبب تصوف اور فلسفے میں متباین اور متعدد روابط پیدا ہو گئے جنھیں ان پانچ باتوں میں مختصر طور پہ بیان کیا جا سکتا ہے:

تصوف اور فلسفہ کے درمیان رابطے کی رائج ترین اور زیادہ اشاعت یافتہ قسم وہی ان کی باہمی مخالفت ہے جیسا کہ دو غزالی بھائیوں ابوحامد اور احمد اور عظیم صوفی شاعروں مثلاً سنائی، عطار اور مولانا روم کی تصنیفات میں نظر آتا ہے۔ صوفیا کی اس جماعت کے تمام افراد نے فلسفہ کے استدلالی پہلو کو موردِ توجہ قرار دیا ہے اور جب بھی وہ اپنی تحریروں میں عقل کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے ان کی مراد عقل اپنے مطلق معنوں میں نہیں بلکہ استدلالی یا جزئی عقل ہے،

جیسا کہ عارفوں کے سلطان، مولانا (رومی) واضح طور پر فرماتے ہیں:

عقل جزئی عقل را بدنام کرد

(جزئی عقل نے عقل کو بدنام کر دیا)

عقل و فلسفہ کی اس محدود تعریف کو سامنے رکھتے ہوئے عقل کی مذمت میں سنائی کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

چند ازین عقل ترہات انگیز
چند ازین چرخ و طبع رنگ آمیز

عقل را خود کسی نہد تمکین
در مقامی کہ جبرئیل امین

کم ز کنجشک آید از ہیبت
جبرئیل بدان ہمہ صولت

(ترجمہ: بیہودہ باتوں کو جنم دینے والی اس عقل کی بات کب تک؟ اور اس آسمان اور رنگ آمیز طبع کی بات کب تک؟ جس مقام پر جبرئیل امین ہوں وہاں کسی نے بھلا عقل کو بھی کوئی وقعت دی ہے؟ اور جبرئیل تو اپنے تمام تر دبدبے کے باوجود (اس مقام پر) ڈر اور ہیبت کے باعث چڑیا سے بھی کم تر دکھائی دیتے ہیں)

بصورت دیگر عقل کو کیونکر چھوٹا اور کمتر سمجھا جا سکتا ہے اگر جبرئیل امین خود وحی لانے والی عقل ہیں؟

عطار نے بھی فلسفہ کو محض فلسفۂ مشائی اور نتیجۂ استدلال جانا ہے اور اس بیان کا اظہار ہے کہ اسرار الٰہی اور عرفان جو بزرگ اہل تصوف کے رشد و ہدایت کی برکت سے تزکیۂ نفس کا نتیجہ ہے، فلسفے سے مشابہ نہیں ہے۔ چنانچہ اسرار نامہ میں ایک جگہ فرماتے ہیں:

میامرزاد یزدانش بہ عقبیٰ
کہ گوید فلسفہ است این گونہ معنیٰ

"(اللہ تعالیٰ اس شخص کو روز قیامت بخشش نہ فرمائے، جو یہ کہتا ہے کہ فلسفہ بھی

اسی طرح، یعنی عرفان کی مانند' ہے) ہ

زجای دیگر است این گونہ اسرار

ندارد فلسفی با این سخن کار

(اس قسم کے اسرار کا مقام کہیں اور ہے۔ فلسفی بیچارے کو اس سے کیا سروکار)

اگر راہ محمدؐ را چو خاکی

دو عالم خاک تو گردد ز پاکی

(اگر تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی راہ میں خاک کی مانند ہے تو پاکیزگی کے سبب دونوں عالم تیری (تیرے پاؤں کی) خاک بن جائیں گے)

وگر نہ فلسفی کور می باش

زعقل و زیرکی مہجور می باش

(اگر ایسا نہیں تو پھر تو اندھا فلسفی بنا رہ اور عقل و زیرکی سے دور ہٹا رہ)

چو عقل فلسفی در علت افتاد

ز دین مصطفیٰ بی دولت افتاد

(جب فلسفی کی عقل علت و معلول کے چکر میں پڑ گئی تو وہ دین مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم سے بے نصیب ہو کے رہ گئی)

ورای عقل ما را بارگاہ است

ولیکن فلسفی یک چشم راہ است

(ہمارے لیے تو عقل کے اُس طرف بارگاہ ہے یعنی ہماری منزل عقل سے ماورا ہے لیکن فلسفی اس راستے کا کانا ہے، یعنی وہ اس پر نہیں چل سکتا)

ان اشعار میں عقل سے مراد یقیناً وہ عقل نہیں جسے حدیث نبوی میں خدا کی پہلی تخلیق کہا گیا ہے، اور فلسفے سے بھی قرآنی مفہوم والی حکمت مراد نہیں، بلکہ اس کے برعکس اس طرح کے تصوف کے پیروکار یہ کوشش کرتے رہے کہ وہ "حکمتِ یونانی" اور "حکمتِ ایمانی" میں بنیادی تضاد پیدا کریں، جبکہ میر فندرسکی اور میر داماد ایسے چند حکما، ہر چند حکمتِ ایمانی یا یمانی کو حکمتِ یونانی سے بالاتر سمجھتے تھے، پھر بھی ان کے نزدیک یہ دونوں حکمتیں ایک دوسرے کی مخالف نہیں تھیں۔ فلسفہ و عقل کی مذمت جس طرح سنائیؒ اور عطار کے اشعار و تصنیفات میں نظر آتی ہے

مولانا روم کی مثنوی میں بھی پورے طور پر جلوہ گر ہے، حالانکہ مثنوی بذات خود حکمت و معرفت کا ایک دریا ہے جس کا فہم علوم عقلی، حتیٰ کہ مروّجہ مشائی فلسفے سے آشنائی کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

مولانا روم نے نہ صرف مثنوی کے پہلے دفتر میں استدلالی حضرات کے پاؤں کو لکڑی کے پاؤں کہا ہے[۳۱] (جو آگے چلنے بڑھنے سے عاجز ہیں)، بلکہ دوسرے دفتر میں بھی اس ضمن میں اس طرح اظہار خیال کیا ہے:

فلسفی را زہرہ نی تا دم زند
دم زند قہر حقش برہم زند
فلسفی کو منکر حنانہ است
از حواس اولیا بیگانہ است

(فلسفی میں اتنی طاقت کہاں کہ وہ دم بھی مار سکے یعنی بات بھی کر سکے (اور اگر) دم مار بھی لے تو قہر حق اس کو ملیا میٹ کر دے۔
فلسفی جو معجزۂ ستون حنانہ کا منکر ہے اسے اولیاء کے حواس کی کچھ بھی خبر نہیں)

پھر چھٹے دفتر میں امام فخر رازی کو پر، جو خود یونانی فلسفہ کے شدید مخالف تھے، فلسفی گردانتے ہوئے ان الفاظ میں لتاڑا ہے[۳۲]:

اندرین بحث ار خرد رہ بین بدی
فخر رازی راز دار دین بدی
لیکن چون من لم یذق لم یدر بود
عقل و تخییلات او حیرت فزود

(اس بحث میں اگر عقل و خرد راہ بیں ہوتی تو پھر فخر رازی دین کا راز دار ہوتا۔
لیکن چونکہ جس نے چکھا نہیں اس نے جانا نہیں، اس لیے اس کی عقل اور اس کے تخیلات نے حیرت ہی میں اضافہ کیا)

مولانا رومی کی کوشش انسان کی ہر گونہ نفسانی اور فکری محدودیت سے رہائی کے لیے ہے، اور مشائی فلاسفہ پر ان کا حملہ دراصل اسی رہائی کی خاطر اپنے آخری مقصد و ہدف کی طرف توجہ کے سبب ہے؛ حالانکہ وہ خود کبھی فلسفہ یا منطق کے منکر نہیں رہے، اور ان کی مثنوی بلاشبہ ایک گہری فلسفیانہ تصنیف ہے، تاہم عقل و فلسفہ کے خلاف ان کے خیالات سے یوں ٹپکتا ہے جیسے تصوف

عقل و منطق کا مخالف ہے۔ اور پھر صوفیانہ ادب عطّار اور رومی کے ہاتھوں، اس اوجِ کمال کو پہنچا کہ شعراء کے یہاں فلسفہ پر تنقید کلّی طور پر مروّج ہوگئی، بلکہ اپنے دور کا مسلک قرار پاگئی چنانچہ خاقانی جیسے شاعر کے اشعار میں بھی، جسے تصوف سے کوئی خاص تعلق نہ تھا، یہ تنقید دکھائی دیتی ہے۔ بعد کے شعراء مثلاً حافظ اور حتیٰ کہ محمود شبستری نے بھی اس رسم کو جاری رکھا اور نجم الدین رازی ایسے صوفی نے تو اپنی مشہور کتاب "عقل و عشق" میں، جو تصوفِ عاشقانہ میں فارسی نثر کا ایک شاہکار ہے، عقل کو استدلال تک محدود جانا اور فلسفیوں کو گمراہ خیال کیا ہے۔

بلاشبہ تصوف اور فلسفہ کے مابین رابطہ کے اس پہلو کی تائید نے سلجوقیوں اور ایلخانیوں کے ادوار میں فلسفہ اور علوم عقلی کے خلاف اشاعرہ اور فقہا کے حملوں کی شرکت سے ان علوم کے زوال میں خاصا کردار ادا کیا۔ تاہم قطب الدین شیرازی اور خواجہ نصیر الدین طوسی ایسی شخصیات کے سبب علوم عقلی کاملاً ختم نہ ہو سکے بلکہ تصوف کے دیگر پہلوؤں نے خود مکتبہائے فلسفہ کے احیا میں بنیادی کام کیا۔

دراصل تصوف اور فلسفہ و عقل میں اگر کوئی مخالفانہ تعلق ہی تنہا رابطہ موجود تھا، جیسا کہ مذکورہ بالا صوفی مشرب شعرا اور دوسروں کی تحریروں میں بظاہر نظر آتا ہے، تو پھر ایسا کیونکر ممکن ہوا کہ بیشتر ریاضی دان اور فلسفی، جن کو منطق و معقولات سے سروکار تھا، یا تو تصوف کی طرف مائل تھے یا قطب الدین شیرازی کی طرح ایامِ جوانی ہی سے تصوف کی راہ پر گامزن رہے؟ ایسے امر کے امکان کی دلیل، تصوف و فلسفہ اور دیگر معقولات کے مابین رابطہ کی زیادہ سے زیادہ تحقیق و جستجو سے، کہ یہ رابطہ اس کے تحت قرار پذیر ہے، ہی روشن و آشکار ہوگی۔

تصوّف اور فلسفہ کے درمیان رابطے کی دوسری قسم فلسفے کے ساتھ توام ایک طرح کے تصوّف کے ظہور میں نظر آتی ہے، جو اگرچہ مشائی فلسفہ اور دیگر مروجہ مکاتب فلسفہ کی رسماً تائید نہیں کرتا مگر خود وہ اس چیز سے جسے مجبوراً فلسفہ یا حکمت (اپنے عام معنوں میں) کا نام دینا چاہیے، آمیزش یافتہ ہے؛ اور معنوی فضائل و طریق اور عشقِ الٰہی کے راہ و رسم پر بحث کے علاوہ جہان، ہستی کے بارے میں گہری علم و دانش پیش کرتا ہے اور کسبِ معرفت ہی کو غایتِ تصوف جانتا ہے۔ اس تصوف کے بانیوں کو فلسفی کے نام سے اس خاص معنی میں یاد نہیں کیا گیا، جو اسلامی فکر و فلسفہ کے مؤرخوں اور علم رجال کے علما میں مروّج رہا ہے۔ تاہم اس میں شک نہیں کہ ان کے مکتبِ تصوف میں عقل کو حقیقتِ مطلق اور مطلق حقیقت تک رسائی کے وسیلے کے طور پر ایک مقامِ بلند حاصل ہے، اور ان (صوفیا) کے ذریعے علم الٰہی کی ایک قسم تصوف کو وہ نور عطا کرتی ہے جس نے نہ صرف دنیائے عرب میں فلسفہ کی جگہ

...ی، بلکہ ایران میں بھی اگرچہ ... تصوف کو ... فلسفہ کو درمیان سے ہٹانا نہیں، لیکن فلسفہ پر اس کا بہت گہرا اثر پڑا ہے اور ... تصوف اور فلسفہ کے درمیان موجود بُعد کو دُور کرنے حتیٰ کہ صفوی دور میں تصوف کو عرفان کا نام دینے میں اس نے مؤثر کردار ادا کیا۔

عام طور پر اندلس کے مشہور عارف شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کو، جن کی عمر کا آخری حصہ دمشق میں گزرا، علمی تصوف کے اس مکتب کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ لیکن تصوف اور علم عرفان میں اس قسم کا پیوند، جو عام معنوں میں حکمت و فلسفہ کے قوی پہلو کا حامل ہے، شیخ اکبر سے قبل ایران کے مشہور صوفی عین القضاۃ ہمدانی کے یہاں بالخصوص ان کی کتاب تمہیدات و زبدۃ الحقائق میں نمایاں ہے، یہاں تک کہ غزالی کی آخری عمر کی بعض تصنیفات مثلاً مشکوٰۃ الانوار میں بھی موجود ہے۔ ہاں ابن عربی کی تصنیفات میں اس قسم کے عرفان کا دریائے بیکراں نظر آتا ہے۔

ایران اور برصغیر کے علم و ادب کو ملحوظ رکھتے ہوئے جو بات لائق اعتنا ہے وہ یہ کہ اگرچہ شیخ اکبر کا تعلق اندلس سے تھا لیکن ان کی شاہکار تصنیف فصوص الحکم پر لکھی گئی ڈیڑھ سو شرحوں میں سے کوئی ایک سو بیس شرحیں ایرانیوں نے لکھیں اور ایران میں مولانا (روم) کے بعد کسی بھی عارف نے بعد کی صوفیانہ تصانیف پر ان (شیخ اکبر) جتنا اثر نہیں ڈالا۔ نہ صرف صدر الدین قونوی جیسے مولانا کے شاگردوں اور شارحین نے، جن کی عربی کے علاوہ فارسی میں بھی اہم تصنیفات ہیں،[۲۲] اس مکتوب تصوف جو معرفت میں رچا ہوا اور عقل الٰہی پر منحصر ہے کی توسیع و اشاعت میں حصہ لیا بلکہ فخرالدین عراقی، شیخ محمود شبستری، شاہ نعمت اللہ ولی اور آخر میں مولانا عبدالرحمٰن جامی کی طرح کے توانا اور قد آور شعرا تو حقیقت میں ابن عربی ہی کے عرفان سے نغمہ سرا ہیں۔[۲۵]

نثر نویسوں میں بھی ان (ابن عربی) کا اثر دلنوازی کی طرح ظاہر ہو رہا ہے، جیسا کہ سعدالدین حمویہ، ابن ابی جمہور احسائی اور ابن ترکہ اصفہانی کی کتب میں نظر آتا ہے۔ البتہ جامی کی طرح، بعض مواقع پر فلسفہ کے ساتھ صوری اختلاف بھی دکھائی دیتا ہے، تاہم یہ اختلاف، حقیقت میں لفظ فلسفہ اور اصل استدلال سے ہے جبکہ ابن عربی کے زیر اثر الٰہیات کے منبع کے طور پر عقل کا نہ بدوست دفاع نظر آتا ہے، پھر چونکہ جامی ایک توانا و عظیم شاعر تھے، ان کے کلام و تصنیفات میں بھی قدیم اساتذہ کی شاعرانہ روایات اور ایماء و اشارات موجود ہیں جن میں کسی حد تک عقل کی مذمت اور عشق کے غلبہ کا ذکر ہے، لیکن اس میں اور عطار اور دوسروں کے عاشقانہ تصوف میں رابطے کی جو قسم نظر آتی ہے اس میں فرق ہے۔ بہرحال ایران میں ابن عربی کے عرفانی دبستان کے پیروؤں کو تصوف اور فلسفہ کے

درمیان رابطے کی دوسری قسم کا نمائندہ جاننا چاہیے، اگرچہ اس امر میں جو اُن کی توجہ کا مرکز ہے، اور ان صوفیاء کے نظریے میں، جن کے بارے میں پہلے ذکر ہو چکا ہے، چند مشترک وجوہ ہیں۔[۹]

تصوف اور فلسفہ کے درمیان رابطے کی تیسری قسم اُن صوفیا یا اہل باطن کی تصانیف میں تلاش کرنی چاہیے، جو خود فلسفی بھی تھے اور جنھوں نے فلسفے اور تصوف کی باہمی آمیزش کی کوشش کی۔ اس جماعت اور پہلی جماعت میں فرق اس بات کا ہے کہ جہاں عرفانِ نظری کے بانی ایک ایسی حکمت کے بیان کرنے والے تھے جسے فلسفہ عام معنوں میں، اپنے اندر سمو لیتا ہے، وہاں دوسرا گروہ ایران میں دانش اسلامی کے فلسفیوں کا تھا ـــــ فلسفی اپنے خاص معنوں میں ـــــ یعنی وہ فلسفی جنھوں نے عصری فلسفہ کے کسی ایک مشرب، مثلاً مشائی فلسفہ اور اسمٰعیلی فلسفہ وغیرہ، میں قدم رکھا اور جو اپنے اپنے مشرب کے استاد تھے۔ اِس جماعت کے افراد میں، یعنی جن کا تعلق دنیائے تصوف یا اسلام کے باطنی میدان سے ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ وہ فلسفی اور حکیم بھی سمجھے جاتے ہیں اور پھر اس گروہ میں فرق و امتیاز کا قائل ہونا ضروری ہے۔ جنھوں نے انفرادی طور پر تصوف اور فلسفہ کی باہمی آمیزش کی کوشش کی؛ اور اس میں ایک طرف اشتراقی حکماء ہیں اور دوسری طرف عہد فاطمی کے اسمٰعیلی حکماء۔ افضل الدین کاشانی، قطب الدین شیرازی، ابن ترکہ[۲] اصفہانی اور میر ابوالقاسم فندرسکی کو طبقۂ اول کے زمرہ میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ یہ سب حضرات صوفیاء کے زمرہ میں اور اہل سیر و سلوک اور صاحبِ مقاماتِ معنوی تھے اور ان میں سے بعض تو اولیائے حق تھے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ انھیں فلسفہ پر بھی پورا پورا عبور تھا۔ تعجب کی بات یہ ہے کہ ان میں سے بعض فلسفۂ ذوقی کی بجائے زیادہ تر مشائی اور استدلالی فلسفہ سے وابستہ رہے؛ اس سلسلے میں میر فندرسکی کا نام لیا جا سکتا ہے جو بیشتر بو علی سینا کی کتاب "شفا" کی تدریس میں مصروف رہے۔

اس گروہ میں افضل الدین کاشانی ایک خاص مرتبے کے حامل ہیں۔ وہ نہ صرف بزرگ صوفیاء میں سے ہیں اور کاشان میں ان کا مزار آج تک عام و خاص کی زیارت گاہ ہے، بلکہ ان کا شمار ایران کے عظیم فلسفیوں میں بھی ہوتا ہے۔ انھوں نے فارسی زبانِ فلسفہ کی تکمیل و ترقی اور ارتقا میں جو خدمات انجام دی ہیں وہ بے مثال ہیں۔ منطق کے علاوہ الٰہیات اور طبیعیات میں ان کی فلسفیانہ تصنیفات خاص انداز اور رواں فارسی کی حامل اور فارسی نثر کے شاہکاروں میں شمار ہوتی ہیں۔ بابا افضل نہ صرف اپنے اشعار، بالخصوص رباعیاتِ نغز میں، اپنا صوفیانہ چہرہ آشکار کرتے ہیں بلکہ منطق اور فلسفہ سے متعلق اپنی دقیق ترین کتب میں تصوف اور فلسفہ کے مابین کسی قسم کا تضاد محسوس نہیں کرتے

اور منطقی معقولات کو عقل کے عطیات کا نتیجہ جانتے ہیں جو (عقل) خود عقلِ الٰہی کے فیض و برکت سے مقامِ یقین سے حتیٰ کہ علم منطق میں، بہرہ ور ہوتی ہے۔ ایران کے غالباً کسی بھی بڑے مفکر میں تصوّف اور فلسفہ کی معنویت کے مابین ایسی قربتیں، حتیٰ کہ استدلالی اور منطقی صورت میں دیکھنے میں نہیں آتیں۔ ان کے نزدیک عقل، عشق کی مخالف نہیں اور نہ اس (عشق) کی حجاب راہ ہے، بلکہ منزلِ معشوق کی طرف راہنمائی کرنے والی ہے اور استدلالیوں کے پاؤں صرف اسی وقت چوبیں ہوتے ہیں جب منطقیانہ اور فلسفیانہ معقولات عالم قدس میں اپنے منبع و مآخذ سے جدا ہو جاتے ہیں اور جب فکر و دانش کی اصل کو فراموش کر دیا جاتا ہے جو انسان کو اس امر کی رخصت دیتی ہے کہ وہ جزء سے کُل کی طرف سفر کرے، پھر کُل سے بھی آگے قدم رکھتے ہوئے کبریائی کے لامحدود میدان میں محو پرواز ہو۔ اگرچہ بابا افضل کی تصنیفات نظم و نثر کو بے حد شہرت حاصل ہے تاہم تصوّف اور فلسفہ میں باہمی پیوندکاری کے ضمن میں ان کے طرزِ فکر کی غیر معمولی اہمیت کا مناسب تجزیہ ابھی تک عمل میں نہیں آیا۔

قطب الدین شیرازی، جو عنفوانِ شباب میں صوفیا کے سلسلے سے منسلک ہوئے اور اس کے ساتھ ہی فارسی زبان میں مشائی فلسفہ پر بہت بڑی کتاب دُرۃ التاج کے مصنف بھی ہیں، ابن ترکۂ اصفہانی جن کی کتاب تمہید القواعد فلسفہ کے ساتھ ساتھ عرفان کی بھی ایک شاہکار ہے، اور میر ابوالقاسم فندرسکی جو ہند و عرفان کی ایک اہم کتاب "جوگ بششت" کے شارح ہونے کے علاوہ اور صاحب کرامات صوفی بھی ہیں، اور انھی کی طرح تصوف اور فلسفہ میں باہمی رابطہ پیدا کرنے کی کوشش کرنے کے علاوہ دوسرے حضرات درحقیقت افضل الدین کاشانی ہی کے مشرب کے پیرو ہیں۔

جہاں تک اسمٰعیلی مفکرین کا تعلق ہے، جیسا کہ ناصر خسرو کی مشہور کتاب جامع الحکمتین سے پتا چلتا ہے حکما کا یہ گروہ چونکہ اسمٰعیلی مشرب کا پیرو تھا، اس لیے وہ خود کو اسلام کے باطن سے وابستہ اور تشیّع سے مخصوص جانتا تھا، علاوہ ازیں یہ حضرات فلسفی بھی تھے۔ کتاب جامع الحکمتین کا نام ہی اسلام کی باطنی تعلیمات اور فلسفہ میں باہمی پیوند کے لیے ناصر خسرو کی کوشش کی غمازی کرتا ہے۔ اس سلسلے میں تصوف البتہ اپنے خاص معنوں میں پیش نظر نہیں بلکہ اسلام کا باطنی پہلو ملحوظ ہے کہ تصوف اس کی اہم ترین تجلی ہے۔ یہ الگ بات کہ یہی پہلو تشیّع میں بھی پوری طرح نمایاں ہے۔ بہرحال ناصر خسرو اور اس دبستان کے دوسرے حضرات، جیسے ابو حاتم رازی اور حمید الدین کرمانی کی روش اسلام

کے باطن اور فلسفہ میں باہمی آمیزش کی کوشش ہے اور اس بحث میں کم از کم اس طرف اشارہ ضروری ہے۔ اگرچہ مفکرین کا یہ گروہ بنیادی طور پر صوفی نہ تھا۔[۱۱]

اس تیسری قسم سے متعلق بحث کے آخر میں ان حضرات کا ذکر ضروری ہے جن کی تصنیفات تصوف اور فلسفہ کے درمیان رابطہ کے مطالعہ کے لیے لازماً لائق اعتنا ہیں؛ اور وہ ہیں شیخ اشراق شہاب الدین سہروردی اور دوسرے اشراقی حکما و مفکرین۔ سہروردی نے بھی بابا افضل کی طرح شروع شروع میں سیر و سلوک کی وادی میں قدم رکھا اور تصوف سے مشرف ہوئے۔ ازاں بعد انہوں نے فلسفہ کے مطالعہ و تحقیق میں خود کو مصروف رکھا چنانچہ انہیں بھی ایسے صوفیا میں شمار کیا جانا چاہیے جنہوں نے تصوف اور فلسفہ میں ربط پیدا کیا۔ غرض ان کی طرف سے کی گئی کوشش حکمت و فلسفہ میں ایک نئے دبستان کے معرض وجود میں آنے پر منتج ہوئی جسے فلسفہ و حکمت اشراق کے نام سے شہرت پائی۔ اور اس کی اساس حکمت ذوقی اور حکمت بحثی کے مابین ربط و پیوند پر ہے۔ بابا افضل کی طرح شیخ اشراق کے نزدیک عقل ایک مقام کی حامل ہے۔ مختصر یہ کہ یہ عقل نہ تو استدلال کے پائے چوبیں والی عقل ہے اور نہ عقل فضولی، بلکہ ایک شعلہ دار عقل ہے جو اپنے نور کے سرچشمہ سے تقرب کی بنا پر فروزاں ہو کر ہستی کے تمام نچلے مراحل کے انوار کا منبع و ماخذ بنی ہے۔ سہروردی کے نزدیک عقل وہی عقل سرخ ہے جس کا انہوں نے اپنے مشہور رسالہ[۱۲] میں ذکر کیا اور اسے خالص نور کے عالم اور دنیائے ظلمت کے درمیان ایک وسیلہ قرار دیا ہے۔ یہ عقل خود نور عطا کرنے والی اور فیاض ہے تا عقل انسانی اور حتیٰ کہ اس کے وجود کو منور کرتی اور اسے معنوی و روحانی وجد و سرور کے مقام پر پہنچاتی ہے۔ وہ ایسی عقل ہے جو زہرہ کے سماع سے رقص کرنے لگتی اور رسید و ہستی میں، کہ نور الانوار ہے، جا ملتی ہے۔ درحقیقت حکمت اشراق میں تصوف نے قدیم ایران، یونان اور اسکندریہ کے دبستان ہائے فلسفہ سے ایک ایسے فلسفہ کو جنم دیا ہے جو سرزمین مشرق کے اہم ترین مشارب میں سے ہے اور علاوہ ازیں تصوف اور فلسفہ کے مابین پیوند کا ایک روشن نمونہ اور ان دو کے درمیان رابطے کی ایک دوسری علامت ہے۔ یہاں کہیں بھی یہ حکمت جلوہ گر ہوئی ہے ــــــ کیا کتاب حکمت الاشراق کے اولین شارحین شمس الدین سہروردی اور قطب الدین شیرازی کی تحریروں میں، کیا جلال الدین دوانی اور خاندان دشتکی کی گفتار اور تصانیف میں اور کیا میر داماد کی کتب کے اشراقی پہلوؤں بالخصوص ان (میر) کے اشعار میں؛ تصوف اور فلسفہ کے درمیان نیز وصل حق اور مقامات معنوی اور عقل و دانش تک رسائی کے مابین ایک قریبی پیوند نظر آتا ہے جو ایران کی تاریخ

میں فلسفہ اور تصوف دونوں کی تقدیر کے لحاظ سے بہت بڑی اہمیت کا حامل ہے[۱۳]

اب تک تصوف اور فلسفہ کے باہمی پیوند و رابطہ کی جن تین اقسام کی طرف اشارہ ہوا — یعنی ایران کے صوفی مسلک شعرا کی طرف سے فلسفہ کی مخالفت، خود صوفیا کی وساطت سے جن کا تعلق ابن عربی کے مکتب سے تھا، ایک عرفانی فلسفہ کا وجود میں آنا اور آخر کار ایرانی مفکرین کے تین مختلف گروہوں کے، جو اسلام کے باطنی اور معنوی میدان کی بات کرتے ہیں، توسط سے فلسفہ کی طرف اعتنا ——— وہ سب کی سب اس امر میں شریک ہیں اور وہ یہ کہ جن افراد کا اس سے تعلق ہے وہ سب کے سب یا تو تصوف کے پہلو سے اٹھے یا اسلام کے باطنی میدان سے، اور بعد میں انہوں نے فلسفہ کی طرف رجوع کیا۔ تاہم تصوف اور فلسفہ کے درمیان رابطے کو سمجھنے کے لیے ان دوسری دو انواع کی طرف اشارہ ضروری ہے جن میں وہ ارباب فکر آتے ہیں جو در حقیقت حکیم و فلسفی تھے لیکن جنہوں نے تصوف کی طرف توجہ کی اور مختلف طریقوں سے فلسفہ اور تصوف میں پیوند کاری کی کوشش کرتے رہے۔

اس سلسلے کا پہلا دستہ، جو در حقیقت فلسفہ اور تصوف کے مابین رابطہ سے متعلق اس بحث میں مکمل تقسیم بندی کے لحاظ سے چوتھی قسم ہے۔ ان فلاسفہ پر مشتمل ہے جو تصوف کے مطالعہ میں مصروف اور بعض مواقع پر اس پر عمل پیرا رہے ہیں۔ اس گروہ میں سب سے پہلے فارابی کا نام آتا ہے جس نے نہ صرف تصوف پر عمل کیا بلکہ کچھ ایسی دھنیں تیار کیں جن سے درویشوں کی مجالس سماع میں آج بھی استفادہ کیا جاتا ہے۔ اس سے[۱۴] منسوب کتاب فصوص الحکمت خاص طور پر بڑی اہمیت کی حامل ہے، اس لیے کہ وہ حقیقت میں جہاں فلسفہ کی کتاب ہے وہاں عرفان کی بھی ہے اور ایران میں کچھ عرصہ قبل تک بعض لوگ اس کی تدریس عرفانی تفسیر کے ساتھ کرتے رہے ہیں۔[۱۵] اس کے بعد ابن سینا کا نام آتا ہے، جس نے اگرچہ خود تصوف پر عمل تو نہیں کیا تاہم وہ تصوف کے زبردست مدافعین میں سے تھا۔ اس کی کتاب اشارات کا (باب) فی مقامات العارفین فلاسفہ کی طرف سے تصوف کا ایک قوی ترین دفاع ہے۔[۱۶] جبکہ شیخ (ابن سینا) کی کتاب حکمت مشرقیہ ساری کی ساری ایسے افکار و تمثیلات سے پُر ہے جن کا سرچشمہ تصوف ہے۔[۱۷] تصوف سے ایسا مکمل اعتنا شیخ کی حکمت مشائی کے احیا کنندہ یعنی خواجہ نصیر الدین طوسی کی تصانیف میں بھی نظر آتا ہے۔ ممکن ہے ایسے بعض حضرات کے لیے خواجہ (نصیر الدین) کے رسالہ اوصاف الاشراف کا (جو صوفیانہ اخلاق کے شاہکاروں میں سے ہے) مطالعہ باعث حیرت ہو، جنہوں نے اس

سے قبل خواجہ کی صرف ریاضی و فلسفہ پر متعدد کتب کو کھنگالا ہو۔ خواجہ کے افکار ہیں، انتہائی گہرے علمی و منطقی طرز فکر اور تصوف ہیں ایسا حیران کن پیوند نظر آتا ہے کہ جو اپنی جگہ تصوف کے اصول و تعلیمات کی طرف ایران کے عظیم مفکرین کی توجہ کا ایک روشن نمونہ ہے، خواہ یہ مفکرین ریاضی دان اور ستارہ شناس ہی کیوں نہ ہوں۔

فلسفیوں کا دوسرا گروہ جو تصوف کی طرف متوجہ ہوا اور جسے اس سے لگاؤ تھا، ان لوگوں پر مشتمل تھا جنھوں نے نہ صرف تصوف کی عظمت کو سراہا اور اس کا دفاع کیا یا اس سے متعلق کوئی الگ رسالہ لکھا، بلکہ فلسفہ اور تصوف کے درمیان مکمل اتحاد کی کوشش کی اور شیخ اشراق کی مانند، اس فرق کے ساتھ ایک راہ اختیار کی کہ شیخ اشراق نے تو واضح صورت میں تصوف سے آغاز کیا تھا اور بعد میں یونانی فلسفہ کی طرف توجہ کی اور آخر میں حکمت اشراق کی بنیاد رکھی تھی، جب کہ اس گروہ کا اگر یہ لوگ فلسفی بھی تھے اور عارف بھی، تصوف کے ساتھ (اس کے خاص معنوں میں) واضح رابطہ نہ تھا، اور اگر کوئی رابطہ تھا بھی تو وہ اخفا ہی میں رہا ہے۔ اس گروہ کا علم بردار اور حقیقت میں فلسفہ کے ایک نئے دبستان کا، جس کی بنیاد عقلِ استدلالی و اشراق اور شریعت کے مابین اتحاد پر رکھی گئی ہے، بانی صدرالدین شیرازی المعروف ملا صدرا ہے جس نے اس امر کی کوشش کی کہ تمام سابقہ دبستانوں، بالخصوص حکمت اشراق اور دبستان ابن عربی کے عرفان سے استفادہ کرکے تصوف اور فلسفہ کے درمیان آخری پیوند و انسجام کو شیعی علوم و معارف کے دامن میں نمایاں کرے[۵۸]۔ ملا صدرا کی بلند مرتبہ حکمت، عقل کو باوقعت گردانتی ہے لیکن اسے اس کے خالص تجزیاتی پہلو تک محدود نہیں کرتی اور تصوف و عرفان کو بہت ہی گرانمایہ جانتی ہے مگر اسے عقل و خرد کا مخالف نہیں سمجھتی، ہر چند خود اس (ملا صدرا) کا اور ملا محسن فیض کاشانی ایسے اس کے بڑے بڑے شاگردوں اور آخری دور میں ملا ہادی سبزواری کا ـــــ کہ یہ سب اہل ریاضت، ارباب تزکیہ نفس اور صاحب مقامات تھے ـــــ تصوف کے ساتھ رابطہ و پیوند یقینی طور پر، معلوم نہیں، ہاں سبزواری کے معاملے میں کسی حد تک معلومات دستیاب ہیں۔ بہر حال اس میں شک نہیں کہ یہ سب حضرات عرفانی مقامات کے حامل تھے اور ساتھ ہی وہ عظیم فلسفی بھی سمجھے جاتے تھے، اور انھوں نے قدرتِ فکر، باطنی ہمت اور عنایت ایزدی سے ایک ایسے دبستان کو جنم دیا جس نے عقل اور عشق کو باہم ملا کے رکھا اور تصوف اور فلسفہ میں ہم آہنگی پیدا کی۔

اس مختصر سی بحث میں قدرتی طور پر موضوعات کی جزئیات اور تفصیل میں جانے کا امکان نہیں تاہم راقم سطور کا جو اصل مقصد ہے وہ تصوف اور فلسفہ کے درمیان رابطے کی چند اقسام کی نشاندہی

کرتا ہے نہ کہ عقل و خرد کی صرف اس مخالفت ہی کی بات کرتا جس کی عکاسی فارسی زبان کے حسین اشعار میں ملتی ہے۔ عشقِ سکر آور کے نام پر ــــ جو اکثر مواقع پر ظاہری مستی کی سطح سے آگے نہیں بڑھا ــــ عقل و خرد سے بے توجہی اور اندھا دھند تعصب کے شدید ردِ عمل کے سبب، گروہ بھی عشق و احساس کی لطافتوں سے مخالفت کی وجہ سے عقل و خرد کی مذمت میں شریک رہا ہے، ایرانی دانش و فرہنگ کو وہ مہیب صدمہ پہنچا ہے کہ تاریخ میں اس کی مثال مشکل سے ہی ملے گی۔ تصوف، ایرانی دانش کا ایک نہایت گراں بہا اور ذیقیمت پہلو اور اس دانش کی معنویت کا دل ہے؛ اور اسی بنا پر اس لائق ہے کہ اس سے، اس دانش کی حفاظت کی خاطر، نہ کہ اس کی تباہی کے لیے استفادہ کیا جائے، اور یہ امر اسی وقت آسان و ممکن ہوگا جب تصوف اور فلسفہ و تعقل (اس کے عام معنوں میں) کے درمیان موجود گہرے رابطہ کو موردِ توجہ قرار دیا جائے؛ اس لیے کہ اگر اب عشق و محبت کی ضرورت پہلے سے زیادہ ہے تو عقل و درایت کی بھی ایک زندہ احتیاج ہے۔

خواجۂ شیراز کی اس بات کو نہ بھولنا چاہیے کہ:

عاقلان نقطۂ پرگارِ وجودند، ولی
عشق داند کہ درین دایرہ سرگردانند

(اربابِ عقل وجود و ہستی کی پرکار کے نقطہ ہیں لیکن عشق یہ سمجھتا ہے کہ وہ اس دائرہ میں سرگرداں ہیں)

پہلے پرکار کا ایک نقطہ ہونا ضروری ہے تاکہ حیرت کا دائرہ کھینچا جائے۔ ضروری ہے کہ عقل کو، اس کے مثبت معنوں میں، کام میں لایا جائے تاکہ عشق، اربابِ عقل کی سرگردانی کا مشاہدہ کر سکے۔ اس سے ہٹ کر کسی دوسری صورت میں "ادراکِ عشق" بھی بانجھ ہو کر رہ جائے؛ اور یوں اس دانش کا دائرہ، جس کے انوار نے صدیوں شرق و غرب کو روشن رکھا، اپنی ہستی کھو بیٹھے گا۔ تصوف اور فلسفہ کے مابین رابطے کی بہتر شناخت یقیناً اس دانش کی اساس و بنیاد کی شناخت میں بے اثر نہیں رہ سکتی جس (دانش) کے تحفظ ہی سے ایران کا تشخص امکان پذیر ہے۔

حواشی

۱۔ مثلاً قاسم غنی نے "تاریخ تصوف در اسلام" (طہران، ۱۳۴۰ ش، ص ۵) میں یوں لکھا ہے:
ایران کے صوفیا نے ہمیشہ فلسفہ کو رد کیا اور پائے عقل و استدلال کو چوبیں قرار دیا ہے۔

۲۔ اسی لیے اس گفتار میں لفظ "فلسفہ و حکمت"، کلام یا علوم کلامی کو یا نقلی (علوم نقلی) کی مکمل صورت میں، جیسا کہ امام فخر الدین رازی کی طرح کے بعض متکلمین کے یہاں متداول ہے، احاطہ نہیں کرتا۔

۳۔ فارسی زبان جاننے بولنے والے سبھی لوگ، شعر "پائے استدلالیان چوبین بود" سے آشنا ہیں، لیکن بہت کم لوگ اس انتہائی مشہور شعر کے جواب میں کہے گئے اشعار سے واقف ہیں۔
صفویہ دور کا مشہور فلسفی میر داماد، جو خود بھی عرفان سے بے بہرہ نہ تھا، مولانا (رومی) کے جواب میں کہتا ہے:

ای کہ گفتی پائے چوبین شد دلیل — ورنہ بودے فخر رازی بے بدیل
فرق ناکردہ میان عقل و وہم — طعنہ بر برہان مزن ای کج بفہم
زآہن تثبیت فیاض مبین — پائے استدلال کردم آہنین
پائے برہان آہنین خواہی بہ راہ — از صراط المستقیم ما بخواہ

(ترجمہ: تو (رومی) نے کہا کہ دلیل و برہان لکڑی کے پاؤں ہیں ـــ یعنی ان سے چلا نہیں جا سکتا ـــ ورنہ فخر الدین رازی بے نظیر ہوتا۔
تو نے عقل اور وہم میں فرق کو نہیں جانا۔ اس لیے اے کج فہم، برہان و دلیل کو تضحیک کا نشانہ نہ بنا۔
فیاض مبین کے ثابت کرنے والے لوہے سے میں نے پائے استدلال کو آہنی اور مضبوط بنایا ہے۔
تجھے اگر راستے میں دلیل کے پاؤں مضبوط درکار ہیں تو ہمارے صراط مستقیم سے طلب کر)

پھر سید قطب الدین محمد شیرازی نے میرداماد کے مقابلے میں مولانا (روم) کا دفاع کیا ہے:

اے کہ طعنہ می زنی بر مولوی — اے کہ محرومی ز فہم مثنوی
گر تو فہم مثنوی می داشتی — کے زبان طعنہ می افراشتی
گرچہ شستیہائے استدلال عقل — مولوی در مثنوی کردہ است نقل
لیک مقصودش نبودہ عقل کل — زآنکہ او ہادیست در کل سُبل
بلکہ قصدش عقل جزوی فلسفی ست — زآنکہ او بے نور رُوئے یوسفی ست
عقل جزوی چون مشوب از وہماست — زآن سبب مذموم نزد اولیاست

(ترجمہ:- تونے مولوی (رومی) پر طعنہ زنی کی ہے، تُو تو مثنوی کے فہم و ادراک ہی سے محروم ہے۔
اگر تو مثنوی رومی کو سمجھنے کے قابل ہوتا تو پھر یہ زبانِ طعن دراز نہ کرتا۔
اگرچہ مولوی نے اپنی مثنوی میں عقل کے استدلال کی کمزوریاں بیان کی ہیں،
لیکن اس سے ان کی مراد "عقل کُل" نہ تھی، کیونکہ وہ (عقل کل) تو تمام راستوں میں رہنمائی کرنے والی ہے۔
مولانا نے تو فلسفے کی جزوی عقل کی بات کی تھی کہ وہ کسی یوسف کا بے نور چہرہ ہے۔
جزوی عقل چونکہ اوہام کا نتیجہ ہے اس لیے اولیا کے نزدیک مذموم ہے)
(فلسفۂ عالی یا حکمت صدرالمتألہین، جلد اول طہران ۱۳۳۲، صفحہ ۹۶ پر جواد مصلح کے مقدمہ سے ماخوذ)

۴۔ چونکہ امام فخر (رازی) کو ابوعلی سینا کی کتاب "اشارات" پر تنقید کے برخلاف تمام عقلی علوم سے، منجملہ فلسفۂ مشائی (ارسطو سے منسوب فلسفہ) کے، کامل آشنائی تھی، اس لیے فلسفہ کے بہت سے مخالفین نے انہیں فلسفی کے طور پر جانا اور فلسفہ کے زمرہ میں شمار کرتے ہوئے، تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔

۵۔ خاقانی کے درج ذیل مشہور اشعار، اُس کی اس دور کے ادبا کی فلسفہ سے متعلق مروجہ طرزِ فکر کی پیروی کے غماز ہیں:

۱۔ فلسفہ در سخن میآمیز ید — وانگہی نام آن جدل منہید
۲۔ وحل گمرہی است بر سر راہ — ای سران پای در وحل منہید

۳۔ مشتی اطفال نوتعلّم را ‌ ‌ ‌ لوح ادبار در بغل منہید

۴۔ حرم کعبہ کز ہبل شد پاک ‌ ‌ ‌ باز ہم در حرم ہبل منہید

۵۔ قفل اسطورۂ ارسطو را ‌ ‌ ‌ بر در احسن الملل منہید

۶۔ نقش فرسودۂ فلاطن را ‌ ‌ ‌ بر طراز بہین حلل منہید

۷۔ فلسفی مرد دین مپندارید ‌ ‌ ‌ حیز را جفت سام یل منہید

۸۔ افضل از زین فضولہا راند ‌ ‌ ‌ نام افضل بجز اضل منہید

(ترجمہ: ۱۔ اپنی بات میں فلسفہ کی آمیزش نہ کرو اور پھر اس کا نام جدل مت رکھو۔

۲۔ راستے میں گمراہی کا کیچڑ ہے۔ اے سردار رو، کیچڑ میں پاؤں مت رکھو۔

۳۔ چند تازہ تازہ تعلیم حاصل کرنے والے بچوں کی بغل میں نحوست و بدبختی کی تختی مت رکھو۔

۴۔ حرم کعبہ ہبل نامی بت سے پاک ہو چکا ہے، اس میں پھر سے ہبل مت رکھو۔

۵۔ ارسطو کے افسانے کا قفل خیر الامم (ملتِ اسلامیہ) کے دروازے پر مت لگاؤ۔

۶۔ افلاطون کے فرسودہ اور گھسے پٹے نقش کو اچھے لباسوں کے نقش و نگار پر مت سجاؤ۔

۷۔ فلسفی کو دین کا آدمی مت سمجھو۔ یعنی مخنث کو سام ایسے پہلوان کا جوڑ مت جانو۔

۸۔ اگر افضل یعنی خاقانی بھی فلسفے کی فضول باتیں کرتا ہے تو اس کا نام اضل (گمراہ) کے علاوہ کچھ اور نہ رکھو۔)

ملاحظہ ہو قاسم غنی کی مذکورہ کتاب ص ۲۰۔ جس میں اس قسم کے اشعار کا ذکر آیا ہے۔

۶۔ تمہیدات کا فلسفیانہ مقام و میدان، اس کے متن کے مرتب عفیف عسیران کے تجزیے میں، جیسا کہ ان کتابوں پر اس کے مقدمہ میں ہے، نمایاں ہے۔ ملاحظہ ہو ابوالمعالی عبداللہ بن محمد المیانجی الہمدانی ملقب بہ عین القضاۃ کی کتاب تمہیدات جسے عفیف عسیران نے تحشیہ و تعلیقات کے ساتھ مرتب کیا اور اس پر مقدمہ لکھا۔ مطبوعہ طہران ۱۳۴۱ ش، بالخصوص ص ۱۰۵ بعد۔

۷۔ صدر الدین قونوی کی فارسی تصانیف، جو کچھ ہی عرصہ قبل ارباب علم و دانش کی توجہ کا مرکز بنی ہیں، کے بارے میں ملاحظہ ہو "مطالع ایمان"، مرتبہ ولیم چیٹک۔ جاویدانِ خرد، سال چہارم، ۱۳۵۶ھ ص ۵۷۔ ۸۰۔

۱ ابن عربی کے شارح کی حیثیت سے مولانا جامی کی اہمیت ان کتب میں، جو انہوں نے شیخ اکبر کی تصنیفات بالخصوص "فصوص" پر شرح و حاشیہ کی صورت میں براہِ راست لکھیں (یعنی

جن کی اپنی ایک تصنیفانہ حیثیت ہے۔ مترجم) نمایاں ہے۔ ان کتب میں "نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص" کا ایک خاص مقام ہے۔ ملاحظہ ہو ولیم چیتک کی اس کتاب کے متن پر مفصل بحث۔ یہ کتاب اسی نے تعلیقات کے ساتھ مرتب کی ہے۔ مطبوعہ طہران ۱۳۵۶۔

۹۔ افسوس ہے کہ ایران میں محی الدین کے دبستان کے اثر و نفوذ سے متعلق، کیا تصوف میں، کیا فلسفہ میں اور کیا شیعی علم کلام میں، ابھی تک کوئی مکمل اور تسلی بخش تحقیق عمل میں نہیں آئی۔ جس کے نتیجے میں قرون اخیر کی فکری و معنوی تاریخ کا ایک اہم حصہ گوشۂ گمنامی میں پڑا ہوا ہے۔

۱۰۔ سعید نفیسی مرحوم کی کوشش کے نتیجے میں، جنہوں نے اس کے اشعار طبع کروائے اور مجتبیٰ مینوی مرحوم اور استاد یحییٰ مہدوی کی بدولت، جنہوں نے اس کی تصانیف کو عمدہ انداز میں طبع کرایا، اس فلسفی صوفی اور عاشق پیشہ دانشمند کی کتب اب خواہشمندوں کی دسترس میں ہیں۔ ملاحظہ ہوں تصنیفات افضل کاشانی مرتبہ مع مقدمہ از مجتبیٰ مینوی و یحییٰ مہدوی۔ طہران ۱۳۳۱، ۱۳۳۷، اور رباعیات بابا افضل مرتبہ سعید نفیسی۔ طہران ۱۳۱۱۔

۱۱۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ ناصر خسرو اگرچہ اسمٰعیلی تھا اور صوفیا میں سے نہیں تھا لیکن بعد میں اس کی قبر ایک صوفی کے مزار کے طور پر، اہل پامیر کے لیے احترام کا مرکز بن گئی، اور آج بھی ان کوہستانوں کے لوگ اسے صوفی بزرگ سمجھتے ہوئے اس کی قبر کی زیارت کو جاتے ہیں۔

۱۲۔ ملاحظہ ہو شیخ اشراق ...... سہروردی کی فارسی تصانیف کا مجموعہ۔ بہ تصحیح و تحشیہ و مقدمۂ سید حسین نصر، طہران ۱۳۴۸، ص ۲۲۵ بعد "عقل سرخ"۔

۱۳۔ سہروردی کی علمی اہمیت کے بارے میں ملاحظہ ہو مذکورہ بالا کتاب پر ہنری کوربین کا فرانسیسی زبان میں مقدمہ۔ نیز ملاحظہ ہو سید حسین نصر کے قلم سے "مفسر عالم غربت و شہید طریق معرفت شیخ اشراق شہاب الدین سہروردی" نشریۂ معارف اسلامی۔ شمارہ ۱۰، آذر ماہ ۱۳۴۸ ص ۱۹۔۸

۱۴۔ بعض لوگوں نے اس کتاب کو ابن سینا سے منسوب کیا ہے، ہر چند تاریخ ایران کی گذشتہ صدیوں میں اسے فارابی کی تصنیف سمجھا گیا ہے۔ راقم حروف کے خیال میں جن چند معاصر محققین نے اسے فارابی کی تصنیف ماننے سے انکار کیا ہے۔ ان کے دلائل چنداں وزنی نہیں اور محض ان دلائل کی بنا پر اسے فارابی کی تصنیف نہ ماننا مناسب نہیں۔ ملاحظہ ہو محمد تقی استرآبادی کی "شرح فصوص الحکمۃ" بہ محمد تقی دانش پژوہ کا مقدمہ۔ طہران، ۱۳۵۸۔

۱۵۔ مثلاً مرحوم الٰہی قمشہ ای، جو دورِ اخیر کے عرفائے دانش میں سے تھے، کتاب فصوص الحکم کی تدریس عرفانی کتاب کے طور پر کرتے اور درس کے دوران کتاب کے اشعار کو صوفیانہ گفتار کا پُر ولولہ و ہیجان سرچشمہ قرار دیا کرتے تھے۔ ملاحظہ ہو ان کی کتاب حکمت الٰہی عام وخاص۔ طہران، جلد دوم ۱۳۳۶۔

۱۶۔ ملاحظہ ہو مرحوم بدیع الزمان فروزانفر کی تالیف "ابو علی سینا و تصوّف"۔ ذبیح اللہ صفا کی تالیف "جشن نامۂ ابن سینا"، طہران، ۱۳۳۴، جلد دوم (ص ۱۹۵) میں استاد فروزانفر کے برعکس جو ابن سینا کو مایل بہ تصوف تو جانتے ہیں لیکن اسے تارک دنیا نہیں مانتے اور دنیادار کہتے ہیں، مرحوم حاجی سید نصر اللہ تقوی نے ترجمۂ اشارات (طہران ۱۳۱۶، ص ۱۴) پہ اپنے مقدمہ میں شیخ الرئیس کو ایک خالص صوفی اور عرفانی مقام کا حامل قرار دیا ہے۔

ابن سینا اور تصوف میں ربط و تعلق سے متعلق مختلف ارباب دانش کے نظریے کے بارے میں ملاحظہ ہو "نظر متفکران اسلامی در بارۂ طبیعت" بقلم سید حسین نصر۔ طہران۔ ۱۳۴۲ ص ۲۴۹۔ ۲۵۷

۱۷۔ ملاحظہ ہو "نظر متفکران......" ص ۳۵۳ ببعد

۱۸۔ ملاحظہ ہو رسالۂ سہ اصل صدر الدین شیرازی، مرتبہ سید حسین نصر طہران۔ ۱۳۴۰ پر راقم کا مقدمہ، نیز مذکورہ بالا کتاب اسفار (حکمت عالی) کے ترجمہ پہ استاد مصلح کا مقدمہ۔

285

اقبال کا تصوّرِ حیات و موت

ڈاکٹر سید اکرم شاہ

286

زندگی محبوب ایسی دیدۂ قُدرت میں ہے
ذوقِ حفظِ زندگی ہر چیز کی فِطرت میں ہے
موت کے ہاتھوں سے مِٹ سکتا اگر نقشِ حیات
عام یُوں اس کو نہ کر دیتا نظامِ کائنات
(اقبال)

علامہ اقبال ان عظیم مسلمان مفکروں میں سے ہیں جنھوں نے ملّتِ اسلامیہ کے احیا کو بالخصوص اور احیائے انسانی کو بالعموم اپنا نصب العین بنایا اور اپنی تمام فکری اور فنی صلاحیتوں کو اس بلند مقصد کی راہ میں صرف بھی کیا۔ اقبال نے گوئٹے کو حکیمِ حیات[۱] کہا تھا لیکن وہ خود ایک بلند پایہ حکیمِ حیات ہیں۔ چنانچہ اس جرمن شاعر کے ساتھ خود اپنا موازنہ کرتے ہوئے کہتے ہیں ؎

ہر دو دانائے ضمیرِ کائنات
ہر دو پیغامِ حیات اندر ممات[۲]

اقبال کے کلام کا جہاں اور جس جہت سے بھی مطالعہ کیا جائے، وہ زندگی کے انفرادی اور اجتماعی پہلوؤں پر بھی بھرپور روشنی ڈالتے ہوئے نظر آتے ہیں اور فرد و قوم کے روابط و ضوابط کو روشن کرتے ہوئے بھی دکھائی دیتے ہیں۔ ان کی عظمت اور روز افزوں مقبولیت کا سربستہ راز اسی امر میں ہے کہ انھوں نے حزن و یاس کی تاریک فضاؤں میں ڈوبے ہوئے معاشرے کو روشن مستقبل دکھایا اور اس کی مردہ اور افسردہ رگوں میں اپنی دلپذیر اور روح پرور نواؤں سے خونِ زندگی بھر دیا ؎

بصدائے دردمندے، بنوائے دلپذیرے
خمِ زندگی کشادم، بجہانِ تشنہ میرے[۳]

اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلام نے زندگی کو ایک ابدی حقیقت کے طور پر پیش کیا۔ بایں ہمہ اسلامی ادبیات خصوصاً فارسی اور اردو شاعری میں معاملہ اس کے برعکس ظاہر ہوا۔ ایک ہزار سال پر محیط فارسی شاعری کا بیشتر حصہ غم و اندوہ اور حزن و یاس کے دلفریب مضامین سے لبریز ہے جس کی ایک

وجہ ایرانی شعرا کی فلسفیانہ افتادِ طبع ہے۔ وہ اس میدان میں عموماً یونانی فلسفے، بالخصوص افلاطون کے نظریات کے زیرِ اثر رہے جو بقول اقبالؒ مسلکِ گوسفندی کا حامل تھا۔ افلاطون کے نزدیک اسرارِ حیات پردۂ موت میں پنہاں ہیں۔ عالمِ اسباب ایک افسانہ ہے، ہستی دراصل نیستی ہے اور ہنگامۂ موجودات محض سراب ہے

گفت سرِّ زندگی در مُردن است
شمع را صد جلوہ از افسردن است
فکرِ افلاطون زیاں را سود گفت
حکمتِ او بود را نابود گفت[۵]

ان منفی رجحانات نے ایک طرف زندگی کو موت کے سامنے مجبورِ محض قرار دیا اور دوسری طرف اس کے مسلسل حوادث اور کشاکش سے فرار کی تعلیم دی۔ ایران کے بلند پایہ فلسفی شاعر عمر خیام کی رباعیات اس امر کا واضح ثبوت ہیں۔ یہ بات پایۂ تحقیق کو پہنچ چکی ہے کہ رباعیاتِ خیام کا اثر تاریخِ ادب میں دیر تک قائم رہا اور حافظ جیسے شاعر نے بھی اسے بہت حد تک قبول کیا، جو اپنے اشعار کو فیوضِ قرآنی کا نتیجہ قرار دیتا ہے۔[۶] حالانکہ خیام کے دور یعنی پانچویں صدی ہجری کا اسلامی معاشرہ بہت مستحکم تھا اور ہر طرح کی فاتحانہ اور مدافعانہ قوتوں کا حامل۔ ساتویں صدی ہجری میں چنگیز اور ہلاکو کے خون آشام اور وحشت انگیز حملوں سے جب مسلمانوں کی سیاسی اور معاشرتی زندگی یکسر تباہ و برباد ہو گئی، ہر طرف بے پناہ خوف و ہراس پھیل گیا اور موت کا سایہ سر پر منڈلانے لگا تو فارسی شاعری کا مذاق جو بہت ہی حساس اور نازک تھا، اس سے سخت متاثر ہوا ——— زندگی سے اعتماد بالکل اٹھ گیا اور موت کو ایک ایسی حقیقت تسلیم کر لیا گیا جس کے سامنے زندگی محض مجاز اور موہوم تھی۔

اس شکست خوردہ اور انحطاط یافتہ دور میں مولانا جلال الدین رومیؒ نے زندگی کی بے اعتمادی اور بے بسی کے خلاف زبردست آواز اٹھائی اور اس بات پہ زور دیا کہ زندگی ایک ابدی حقیقت ہے اور موت، زندگی کی محض ایک حالت کا نام ہے۔ موت، زندگی کو فنا نہیں کر سکتی۔ رومیؒ نے خیام اور دیگر شعرا اور حکما کی قنوطیت اور بدبینی کے خلاف بھی سخت اقدام کیا اور رجائیت اور روشن بینی کا دل انگیز پیغام دیا۔ چنانچہ حقیقت یہ ہے کہ امید پسندی اور روشن بینی میں عالمِ اسلام کا شاید کوئی شاعر مولانا کے مقام کو نہیں پہنچتا۔ بقول نکلسن:

"رومی، شر کو کوئی اہمیت نہیں دیتا بلکہ یہ کہ کی

کوشش کرتا ہے کہ جسے ہم شر کہتے ہیں، وہ دراصل
نظامِ الٰہی کا ایک جزو ہے۔[۸]

اس کے باوجود ادبی روایت میں فوری طور پر خاطر خواہ نتیجہ برآمد نہ ہوا اور بقول فخرالدین عراقی، مولانا رومیؒ کو کسی نے نہ پہچانا۔ بعض مخصوص صوفیانہ تعلیمات کے تحت خود فراموشی اور سکر و مستی کی تعلیم کا سلسلہ بڑھتا چلا گیا اور اس کے منفی اثرات ذہنوں پر تیزی سے چھاتے چلے گئے۔ آٹھویں صدی ہجری میں جب تیمور نے ہر طرف قتل و غارت کا بازار گرم کر رکھا تھا تو حافظ شیرازی اپنے بے مثال ساحرانہ انداز میں نواگری کر رہا تھا۔ اس کے آئینۂ کلام میں اگرچہ رُوحِ رومیؒ کا پرتو بھی جلوہ گر تھا، لیکن فکرِ خیام زیادہ واضح اور نمایاں صورت میں کار فرما تھی۔ عصری حوادث کا طوفان کلامِ حافظ میں دنیا کی بے ثباتی اور بے مایگی کے تصور کو اور بھی مستحکم کر رہا تھا۔ ساتھ ہی ساتھ حافظِ شیریں سخن کا فکر و فن قوم کے دل و دماغ پر جادو کی طرح چھا رہا تھا، کیونکہ یہ زخمی دلوں کے لیے سکون بخش تھا۔ شاعری میں یہ اثر مرزا غالب تک شدت سے برقرار رہا۔ اس کے نتیجے میں ہستی کو محض ایک فریب سے تعبیر کیا گیا اور تصور کیا گیا کہ عالم تمام حلقۂ دامِ خیال ہے۔[۹] زندگی کو اگر اپنے اظہار اور ارتقا کے لیے کش مکش اور حوادث کی ضرورت ہے تو ہمارے شعرا اس کا تحمل کرنے سے اس لیے معذرت خواہ تھے کہ ان کی طاقت صرف مُنّوں کے ناز اٹھانے کی ضامن تھی۔

اقبال کا دَور ہر اعتبار سے ایک عظیم ابتلا اور آزمائش کا دور تھا جس کا اس نے بڑی بے باکی کے ساتھ مقابلہ کیا۔ اس نے ایسے تمام نظریات اور عقائد کی تردید اور تنسیخ کی جو فلسفے اور منفی تصوّف کے عقبی دروازوں سے حریمِ اسلام میں داخل ہو کر مسلمانوں کے ذہنوں کو مسموم کر رہے تھے اور ان کی قوتوں کو مفلوج بنا رہے تھے۔ افلاطون اور حافظ اگر فلسفہ و شعر کی تاریخ میں انتہائی طور پر مقبول اور مؤثر تھے، تو بھی اقبال نے انسانی خودی کے اثبات اور اس کی تحکیم و تکریم کی خاطر ان دونوں شخصیتوں کو بیک قلم ہدفِ تنقید ٹھہرایا۔ اس نے دشتِ ادب میں خضرِ راہ بن کر وہ راستے دکھائے جو سرچشمۂ حیات پر منتہی ہوتے ہیں۔ اقبال نے بتایا کہ زندگی کی اساس عقل نہیں، عشق ہے۔ عقل شک و گمان کا شکار ہو جاتی ہے، وہ جرأتِ رندانہ سے محروم ہے اور حریمِ حقیقت تک رسائی حاصل نہیں کر سکتی۔ ہستی کا اثبات صرف عشق ہی سے ممکن ہے۔ اس نے ایسا کہنے والوں کی کہ:

"چونکہ میں سوچتا ہوں، لہٰذا میں ہوں"[۱۰]

بزور تردید کی اور کہا ؎

در بود و نبودِ من اندیشہ گماں ہا داشت
از عشق ہویدا شد ، ایں نکتہ کہ ہستم من [۱۱]

عقل راہِ حقیقت میں حیلوں سے کام لیتی ہے جبکہ عشق کاروانِ حیات کو منزل تک کشاں کشاں لے جاتا ہے۔ عقل کی حیلہ گری اس لیے ہے کہ وہ کمزور ہے اور تصادم سے بچتی ہے جبکہ عشق تصادم کے تمام خطرات کا مقابلہ کرنے کے لیے آگے بڑھتا ہے اور بے خطر آتشِ نمرود میں کود پڑتا ہے۔ اقبال کے نزدیک جوہرِ حیات تصادم اور کش مکش ہی سے فروغ پذیر ہوتا ہے اور خیر کا شر کے ساتھ تصادم ہی اس کی ہستی کی نمایاں ترین دلیل ہے ؂

موسیٰ و فرعون و شبیرؓ و یزید
ایں دو قوت از حیات آید پدید [۱۲]

قوت جس نوعیت اور کیفیت سے بھی عبارت ہو، وہ اپنا اظہار چاہتی ہے کیونکہ اس کا اظہار ہی اس کے وجود پر شاہد ہو سکتا ہے۔ اس اظہار کے لیے زیادہ سے زیادہ کش مکش اور عمل درکار ہے۔ اقبال اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں :

"میرے عقیدے میں حقیقت ایسے اجزا کا مجموعہ ہے جو تصادم کے واسطے سے ربط و امتزاج پیدا کر کے "کل" کی صورت میں تبدیلی کی سعی کر رہے ہیں اور یہ تصادم لامحالہ ان کی شیرازہ بندی اور ارتباط پر منتج ہوگا۔ دراصل بقائے شخصی اور زندگی کے علو و ارتقا کے لیے تصادم نہایت ضروری ہے۔" [۱۳]

اقبال یہ تصادم سیاسی اور مادی نقطۂ نظر سے نہیں بلکہ اخلاقی اور روحانی اعتبار سے ضروری سمجھتے ہیں۔ اگر کوئی اخلاق یا مذہب یا کوئی روحانی نظام تصادم اور کش مکش سے گریز کی تعلیم دے تو وہ زندگی کے لیے مہلک ہے۔ چنانچہ اسی نقطۂ نظر سے علامہ نے تصوف کے ان تمام رجحانات پر شدید تنقید کی جن کی رو سے انسان عرصۂ عمل اور کارزارِ حیات سے گریز کر کے خلوت و انزوا کی طرف بڑھتا ہے اور بالآخر اپنی خودی کی نفی کر دیتا ہے۔ اقبال کے نزدیک اخلاق، مذہب اور فن وغیرہ کی صحت کا معیار بھی خودی ہی کی زندگی ہے؛ چنانچہ لکھتے ہیں:

"ہر وہ چیز جو خودی کو مستحکم بناتی ہے خیر ہے، اور جو

اسے ضعیف بناتی ہے شر ہے، آرٹ، مذہب،
اخلاق کو خودی کے معیار ہی سے جانچنا چاہیے۔[14]

اقبال کے نزدیک ہر چیز کی حیات اس کی خودی کی طاقت سے عبارت ہے۔ لہٰذا کوئی وجود جس قدر اپنے آپ کو قوی اور محکم بنا لیتا ہے، اسی قدر وہ زندگی سے استفادہ کرتا ہے ؎

چوں حیاتِ عالم از زورِ خودی است
پس بقدرِ استواری زندگی است[15]

مکتبِ اقبال میں زندگی جدوجہد ہے، استغفاق نہیں، دنیا میں ضعیف زندہ نہیں رہ سکتا۔ ضعیفی دراصل ایک عظیم جرم ہے۔ زندگی حرکت، جہاد، حرارت، روشنی، قوتِ استیلا اور ذوقِ تسخیر کا نام ہے ؎

زندگانی قوتِ پیداستی
اصلِ اُو از ذوقِ استیلاستی[16]

اقبال ان اکثر روایتی شعرا اور حکما کے برعکس جو زندگی کے ہاتھوں ہر وقت بیزار اور نالاں رہتے ہیں، جدوجہد اور سخت کوشی کی تعلیم دیتے ہیں اور زندگی کی بقا کے معتقد ہیں ـــــ وہ زندگی کو ایک غیر فانی جوہر تصور کرتے ہیں جو بہرصورت اور بہر تقدیر قائم رہتا ہے۔ اقبال کے نزدیک صرف زندگی ہی وجود رکھتی ہے۔ موت، زندگی کی حالتوں میں سے ایک حالت ہے اور بس ـــــ موت تو مذاقِ زندگی کی تجدید ہے ؎

موت تجدیدِ مذاقِ زندگی کا نام ہے
خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے[17]

قرآنِ حکیم "کُلَّ یَوۡمٍ هُوَ فِیۡ شَاۡنٍ"[18] کے تحت زندگی میں جمود اور سکون کی کسی صورت کو قبول نہیں کرتا بلکہ اسے ارتقا کے ایسے لامتناہی راستے پر گامزن کرتا ہے جس میں حیات اپنے مضمر امکانات کا مسلسل انکشاف اور اظہار کرتی اور اس کمال کی طرف بڑھتی رہتی ہے جس کی کوئی انتہا نہیں ـــــ دینِ اسلام زندگی کو پیہم انقلاب اور مسلسل ارتقا سے ہم کنار کرتا ہے۔ یہ ارتقا درحقیقت معرفتِ الٰہی سے عبارت ہے جس کا حق انسان سے کسی بھی مرحلے پر ادا نہیں ہو سکتا۔

اقبال کے نزدیک چونکہ حقیقتِ مطلق لامتناہی ہے، لہٰذا معرفتِ حق کا سلسلہ بھی لامتناہی ہے۔ اس طرح زندگی، موت کے بعد بھی معرفتِ الٰہی کی راہ میں کوشاں رہتی ہے اور موت اس پر اثر انداز نہیں

ہوئی؛ حتیٰ کہ عالمِ برزخ میں بھی یہی کیفیت برقرار رہتی ہے ؂

لحد میں بھی یہی غیب و حضور رہتا ہے
اگر ہو زندہ تو دل ناصبور رہتا ہے
فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دُور رہتا ہے[19]

قرآن مجید خدا کی راہ میں قتل ہونے والوں کے لیے موت کا لفظ تک گوارا نہیں کرتا؛ چنانچہ انہیں مطلق طور پر زندہ قرار دیتے ہوئے فرماتا ہے:

ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل اللہ اموات، بل احیاء
ولٰکن لا تشعرون[20]

چونکہ جسم کے بغیر زندگی کا تصور ہمارے علت و معلول کے رشتوں میں جکڑے ہوئے ذہنوں میں پیدا نہیں ہو سکتا اس لیے فرمایا کہ تمہیں اس حیات کا شعور نہیں۔

انسان اکثر اوقات مادی رجحانات کے غلبے کے تحت اپنے ماحول کی گوناگوں اشیاء سے تعلقات پیدا کر لیتا ہے۔ موت دراصل ان تعلقات کے منقطع ہونے کا ایک نام ہے۔ تعلقات کا یہ سلسلہ جس قدر شدید ہوتا ہے، موت اسی قدر سخت اور شدید ہوتی ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنے خارجی ماحول سے روگرداں اور منقطع ہو کر حق تعالیٰ یعنی اپنی اصلِ اعلیٰ کے ساتھ اپنا روحانی رابطہ استوار کر لیتا ہے تو وہ ہر وقت خندہ پیشانی کے ساتھ اپنے مقصود کی طرف قدم رکھنے کے لیے تیار رہتا ہے۔ اس کے لیے خدا کی طرف سے خوشخبری ہے:

یٰاَیَّتُھَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّۃُ ارْجِعِی اِلٰی رَبِّکِ رَاضِیَۃً
مَّرْضِیَّۃً[21]

نفسِ مطمئنہ یعنی مستحکم خودی کے لیے موت ایک تحفہ ہے۔ موت اس کے لیے فنا ہونا نہیں، بلکہ اپنی منزلِ حقیقی کی طرف حرکت ہے ؂

نظر اللہ پہ رکھتا ہے مسلمانِ غیور!
موت کیا شے ہے؟ فقط عالمِ معنی کا سفر![22]

اقبال کے مرشدِ معنوی مولانا جلال الدین رومیؒ کے نزدیک موت اپنی اصلِ اعلیٰ کی طرف ایک سریع حرکت ہے۔ بالفاظِ دیگر زندگی اور موت خدا کی طرف سے آنے اور اس کی طرف جانے کا نام ہے۔

لیکن وہ افراد جن کا مقصود خدا نہیں، بلکہ کچھ اور چیز ہے، وہ موت کے بعد اسی چیز کے روبرو کیے جاتے ہیں۔ چونکہ خدا کے سوا درحقیقت ہر چیز بے روح، زشت اور مردار ہے، لہٰذا ایسے افراد موت کے بعد اپنے اس مقصود کے اصلی اور حقیقی چہرے کو دیکھنے سے ہراساں ہوتے ہیں کیونکہ موت دراصل اپنے اصلی اور حقیقی چہرے کو دیکھنا اور اپنے اعمال کے روبرو ہونا ہے۔ اگر اعمال اچھے اور دلکش ہیں تو موت بھی اچھی اور دلکش ہے، اور اگر اعمال زشت ہیں تو موت بھی زشت اور خوف ناک ہے۔ موت گویا ایک آئینہ ہے، خوبصورت کے لیے خوبصورت اور بدصورت کے لیے بدصورت۔ بقول مولانا ؎

مرگ ہر یک ای پسر ہم رنگ اُوست
آئینہ صافی یقیں ہم رنگ رُوست
پیشِ تُرک آئینہ را خوش رنگی است
پیشِ زنگی آئینہ ہم زنگی است
ای کہ می ترسی ز مرگ اندر فرار
آں ز خود ترسانی ای جاں ہوش دار[۲۳]

مولانا موت کو عالمِ سفلی سے عالمِ علوی کی طرف رجوع یا بازگشت سے تعبیر کرتے ہیں۔ ہر کوئی اپنی اصل سے ملنا چاہتا ہے اور یہ وصال یقیناً مقامِ مسرت و انبساط ہے۔ چنانچہ مولانا کہتے ہیں کہ جب میں اس دنیا سے رحلت کروں تو تم تاسف نہ کرو کیونکہ میرے لیے وہی ملاقات اور خوشی کا وقت ہے ؎

جنازہ ام چو بینی مگو: فراق فراق
مرا وصال و ملاقات آں زماں باشد
فرو شدن چو بدیدی، برآمدن بنگر
غروبِ شمس و قمر را چرا زیاں باشد[۲۴]

اقبال کے لیے یہ بات ناقابلِ فہم ہے کہ موت سے حق و باطل اور خیر و شر اور کردہ و ناکردہ سب نیست ہو کر یکساں ہو جاتے ہیں۔ ان کے نزدیک فکر و نظر، ذوق و شوق اور وجدان و شعور کا جسمانی فنا کے ساتھ ضائع ہو جانا امرِ محال ہے ؎

نگاہِ شوق و خیالِ بلند و ذوقِ وجود
مترس ازینکہ ہمہ خاکِ رہگذر گردد

چناں بزی کہ اگر مرگِ ماست مرگِ دوام
خدا ز کردۂ خود شرمسار تر گردد![25]

اقبال انسانی بقا پر ایمان رکھتے ہیں اور موت کو مسکرا کر لبیک کہتے ہیں۔ یہی جرأت ان کے نزدیک مسلمان ہونے کی علامت ہے ؎

نشانِ مردِ حق دیگر چہ گویم
چو مرگ آید تبسم بر لبِ اوست![26]

وہ زندگی کو مسلسل حرکت سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان کے نظریے کے مطابق زندگی ہمیشہ نئی سے نئی کیفیات سے دوچار رہتی ہے۔ موت زندگی کو ختم نہیں کرتی بلکہ زندگی موت کو ختم کرتی ہے ؎

ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود
سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی
فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی
اُتر کر جہانِ مکافات میں
کٹھن تھا بہت تھامنا موت کا
اُتر کر جہانِ مکافات میں
رہی زندگی موت کی گھات میں[27]

علامہ کے نزدیک مومن موت کا شکار نہیں بلکہ موت، مومن کا شکار ہے اور موت اس کے سینکڑوں مقامات میں سے ایک مقام ہے ؎

بندۂ حق ضیغم و آہوست مرگ
یک مقام از صد مقامِ اوست مرگ![28]

اگر خودی اوصافِ الٰہی سے متصف ہے تو وہ زندگی سے اس قدر بہرہ مند ہے کہ موت بھی اس کے لیے ایک مقامِ حیات ہے۔ جو فرد اپنی خودی کو اوصافِ خداوندی سے متصف کر کے جاودانی نہیں بناتا، وہ موت سے ہمیشہ خوف زدہ اور لرزہ براندام رہتا ہے۔

قرآنِ مجید میں یہود سے کہا گیا:

فتمنّوا الموت إن کنتم صٰدقین [۲۹]

یعنی اگر تم سچّے ہو تو موت کی آرزو کر کے دکھاؤ۔ چہ جائیکہ خندہ پیشانی کے ساتھ موت کے رُو برُو ہونا اور اسے تحفہ سمجھ کر قبول کرنا۔ یہی تعلیم تھی جس کی بنا پر مسلمان جہاد فی سبیل اللہ کے جذبے سے سرشار رہتے تھے۔ ان کا مطلوب و مقصود دراہِ حق میں شہادت تھا تاکہ رضائے الٰہی حاصل کریں کیونکہ یہی وہ مرحلہ ہے جہاں انسان موت سے بھی نہیں مر سکتا۔

موت سے جسمانی وجود کے متغیّر ہو جانے کے بعد بھی روحانی وجود، جو انسان کا اصلی وجود ہے، باقی رہ سکتا ہے، بلکہ یہ امر بعید نہیں کہ وہ روح جو جسم کو حرکت میں لائے ہوئے ہے، جسم سے علیٰحدہ ہو کر اور بھی زیادہ فعّال اور درّاک بن جائے کیونکہ انسانی وجود میں اصل چیز روح ہے، قالب نہیں۔ قالب تو روح کا مادّی لباس ہے تاکہ روح مادّی عالم میں اپنی مخفی صلاحیتوں کا اظہار کر سکے۔ قالب، روح کی وجہ سے وجود میں آیا ہے۔ روح، قالب کی وجہ سے وجود میں نہیں آئی۔

بقول مولانا رومیؒ ؎

قالب از ما ہست شد نی ما ازو
بادہ از ما مست شد نی ما ازو [۳۰]

رومیؒ کے نزدیک روح کا جسمانی لباس سے عریاں ہونا اسے وصال کے بلند ترین مقامات تک پہنچا دیتا ہے ؎

من شدم عریاں زتن او از خیال
می خرامم در نہایات الوصال [۳۱]

مولانا اسی وجہ سے موت کو دعوت دیتے ہوئے نہایت دلیرانہ لہجے میں کہتے ہیں ؎

مرگ اگر مرد است آید پیش من
تا کشم خوش در کنارش تنگ تنگ

من از و جانی برم بی رنگ و بُو
او ز من دلقی ستاند رنگ رنگ [۳۲]

رومی کے نزدیک موت صرف ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہونے کا نام ہے کیونکہ جب کوئی چیز اپنی پہلی حالت کو ترک کرتی ہے تو درحقیقت وہ اس کی موت ہوتی ہے۔ مثلاً بچے کا بطنِ مادر کو ترک کرنا اس کی اس حالت کی موت ہے۔ ارتقائے انسانی کے فلسفیانہ نظریے کے ضمن میں

مولانا کے مندرجہ ذیل اشعار خاص طور پر قابلِ ملاحظہ ہیں۔ ان سے موت کی حقیقت بہت حد تک آشکار ہو جاتی ہے ۔

از جمادی مردم و نامی شدم
وز نما مردم بہ حیواں سرزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم
پس چہ ترسم کی ز مردن کم شدم
حملۂ دیگر بمیرم از بشر
تا بر آرم از ملائک بال و پر[۲۳]

رومی کی طرح اقبال کے نزدیک بھی موت محض ایک کیفیت کی تبدیلی اور دگرگونی کا نام ہے البتہ موت کی یہ کیفیت صرف اہلِ ایمان یعنی ان افراد یا ان خودیوں کے لیے مختص ہے جن کا رجوع طرف اور صرف اللہ تعالیٰ کی ذات کی طرف ہے جو حیاتِ مطلق اور اصلِ مطلق ہے ؎

جہاں میں اہلِ ایماں صورتِ خورشید جیتے ہیں
اِدھر ڈوبے، اُدھر نکلے، اُدھر ڈوبے، اِدھر نکلے[۲۴]

اگر انسان خدا سے جو حیّ مطلق اور سرچشمۂ حیات ہے، دُور ہے تو وہ موت کے خوف سے ہمیشہ ہراساں اور ترساں رہتا ہے۔ اس کی کوئی خوشی بھی حقیقی خوشی نہیں ہوتی بلکہ موت کے بڑھتے ہوئے غم کو فراموش کرنے کا ایک بزدلانہ انداز ہوتا ہے۔ وہ مستی سے نشاط نہیں بلکہ اک گونہ بے خودی تلاش کرتا ہے تاکہ موت اور اس کے لحظہ بہ لحظہ بڑھتے ہوئے ہولناک سائے کو دم بھر کے لیے فراموش کر سکے۔ ہمارے اکثر متغزّل شعرا کا یہی حال رہا ہے۔ حکیم عمر خیام جسے مشرق سے بڑھ کر مغرب نے قبول کیا، خصوصاً اسی حالت میں مبتلا نظر آتا ہے، کہتا ہے ؎

پیمانۂ عمر من بہ ہفتاد رسید
این دم نکنم نشاط کی خواہم کرد[۲۵]

اس کی وجہ یہ ہے کہ خیام جیسا کہ اس کی رباعیات سے واضح ہوتا ہے، حیات بعد از ممات پر ایمان نہیں رکھتا اور کہتا ہے ؎

ہر لالہ کہ پژمرد نخواہد بشکفت[۲۶]
(یعنی جو پھول مرجھا گیا وہ پھر کبھی نہیں کھلے گا)۔

یا اسی طرح کہتا ہے ؎

تو زر نہ ای ای غافل ناداں کہ ترا
در خاک نہند و باز بیروں آرند[۲۷]

(یعنی اے بے وقوف تو سونا نہیں کہ جسے زمین میں دفن کر کے پھر باہر نکال لیں)۔

خیام اپنے اسی مادی نظریے کے پیشِ نظر مزید کہتا ہے ؎

باز آمدنت نیست چو رفتی، رفتی[۲۸]

(یعنی تو دوبارہ نہیں آئے گا، جب چلا گیا تو چلا گیا)۔

جلال الدین رومی نے مذکورہ مادی نظریے کی تردید میں کہا ہے

؎ کدام دانہ فرو رفت در زمیں کہ نرست؟
چرا بہ دانۂ انسانت ایں گماں باشد[۲۹]

(یعنی وہ کونسا دانہ ہے جو زمین میں دفن ہوا اور پھر اگ کر باہر نہ نکلا؟ تمہیں دانۂ انسان کے متعلق ایسا گمان کیوں ہے؟)

رومی کی طرح اقبال بھی اپنے ایمان اور وجدان کی بنا پر زندگی کو جاودانی سمجھتے ہیں اور اسے ابدیت کی طرف بڑھتی ہوئی اس جوئے رواں سے تعبیر کرتے ہیں جس کے جوش و خروش میں کبھی کوئی کمی واقع نہیں ہوگی ؎

زندگی جوئے رواں است و رواں خواہد بود
ایں مے کہنہ جواں است و جواں خواہد بود[۳۰]

مآخذ

۱۔ پیامِ مشرق/کلیاتِ اقبال (فارسی)، لاہور، شیخ غلام علی۔ اشاعت پنجم۔ مئی ۱۹۸۵ء
ص ۷/۱۷۷

۲۔ ایضاً ص ۱۶/۱۸۶

۳۔ زبورِ عجم/کلیاتِ اقبال (فارسی) لاہور، شیخ غلام علی۔ اشاعت پنجم۔ مئی ۱۹۸۵ء
ص ۱۰/۴۰۲

۴۔ "در معنی این کہ افلاطونِ یونانی کہ تصوف و ادبیاتِ اقوامِ اسلامیہ از افکارِ او
اثرِ عظیم پذیرفتہ بر مسلکِ گوسفندی رفتہ است۔۔۔۔۔"
اسرار و رموز/کلیاتِ اقبال (فارسی) لاہور، شیخ غلام علی۔ اشاعت پنجم مئی ۱۹۸۵ء
ص ۳۲/۳۳

۵۔ ایضاً

۶۔ ایران کا جدید نقاد علی دشتی لکھتا ہے:
"حافظ بیش از ہمہ بخیام نزدیک است۔ افکارِ خیام در سراسرِ دیوانِ حافظ
منعکس است۔"
نقشی از حافظ، تہران ۱۳۲۹، ص ۲۵۴

ایک اور نقاد صادق ہدایت لکھتا ہے:
"طرزِ بیان، مسلک و فلسفہ خیام تاثیر مہمی در ادبیات فارسی کردہ و
میدان وسیعی برای جولان فکر دیگران تہیہ نمودہ۔۔۔۔۔ مخصوصاً حافظ
کہ خیلی از افکار خیام الہام شدہ و تشبیہات او را گرفتہ است۔ می توان
گفت کہ او یکی از بہترین و متفکرترین پیروان خیام است۔"
رک: رباعیات خیام نیشاپوری؛ تہران ۱۳۲۴، ص ۴۴

۷۔ ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ۔ بقرآنی کہ اندر سینہ داری۔ دیوانِ حافظ؛

تہران ۱۳۳۷ ؛ ص ۲۱۵

۸۔ او را کما ینبغی ہیچ کس ادراک نکرد .....
فروزانفر ۔ زندگانی مولانا جلال الدین محمد، تہران ۱۳۳۲، ص ۱۲۵۔
فخرالدین عراقی کی طرح اقبال نے بھی رومی کے متعلق ایسا ہی کہا کہ ؎

شرح او کردند و او را کس ندید
معنیٔ او چوں غزال از ما رمید

جاویدنامہ / کلیاتِ اقبال (فارسی) لاہور، شیخ غلام علی۔ اشاعت پنجم مئی ۱۹۸۵ء
ص ۲۰۸ / ۷۹۶

۹۔ دیوانِ غالب ؛ مرتبہ حامد علی خان۔ لاہور ۱۹۶۹ء۔ ص ۱۱۵

۱۰۔ محمد علی فروغی ؛ سیر حکمت در اروپا، تہران ۱۳۴۴۔ ص ۱۴۹

۱۱۔ پیامِ مشرق / کلیاتِ اقبال (فارسی) لاہور۔ شیخ غلام علی، اشاعت پنجم مئی ۱۹۸۵ء
ص ۱۵۲ / ۳۲۲

۱۲۔ اسرار و رموز / کلیاتِ اقبال (فارسی) مذکور۔ ص ۱۰/۱۱۰

۱۳۔ اقبالنامہ ؛ حصہ اول لاہور۔ شیخ محمد اشرف، ص ۴۶۴ - ۴۶۵

۱۴۔ محمد طاہر فاروقی ؛ سیرتِ اقبال، لاہور ۱۹۶۶ء۔ ص ۲۰۵

۱۵۔ اسرار و رموز / کلیاتِ اقبال (فارسی) مذکور۔ ص ۱۴/۱۴

۱۶۔ ایضاً ص ۵۰/۵۰

۱۷۔ بانگِ درا / کلیاتِ اقبال (اردو) لاہور، شیخ غلام علی، اشاعت ششم، ستمبر ۱۹۸۴ء
ص ۲۲۳/ ۲۳۳

۱۸۔ قرآن : ۵۵ ؛ ۲۹

۱۹۔ ضربِ کلیم / کلیاتِ اقبال (اردو) مذکور۔ ص ۶۴، ۶۵/ ۵۲۶، ۵۲۷

۲۰۔ قرآن : ۲ ؛ ۱۵۴

۲۱۔ قرآن : ۸۹ ؛ ۲۸

۲۲۔ ضربِ کلیم / کلیاتِ اقبال (اردو) مذکور۔ ص ۵۵/ ۵۱۷

۲۳۔ مثنوی معنوی۔ دفتر سوم۔ تہران ابیات ۲۴۳۹ - ۲۴۴۱

۲۴۔ کلیاتِ شمس جزو دوم، تہران ۱۳۳۷۔ ص ۵۸
۲۵۔ زبورِ عجم/کلیاتِ اقبال (فارسی) مذکور۔ ص ۸۴/ ۴۷۶
۲۶۔ ارمغانِ حجاز/ کلیاتِ اقبال (فارسی) مذکور۔ ص ۱۱۶/ ۹۹۸
۲۷۔ بالِ جبریل/ کلیاتِ اقبال (اردو) مذکور۔ ص ۱۲۶/ ۴۱۸
۲۸۔ جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال (فارسی) مذکور۔ ص ۱۸۵/ ۷۷۳
۲۹۔ قرآن ۲: ۹۴
۳۰۔ مثنوی معنوی: دفتر اوّل، تہران۔ بیت ۱۸۱۲
۳۱۔ بدیع الزماں فروزانفر؛ زندگانی مولانا جلال الدین محمد: ص ۱۱۱
۳۲۔ کلیاتِ شمس بدیع الزماں فروزانفر؛ جلد اوّل، تہران: ص ۵۴۰
۳۳۔ مثنوی معنوی۔ دفتر سوم۔ ابیات ۳۹۰۱ تا ۳۹۰۲
۳۴۔ بانگِ درا/کلیاتِ اقبال (اردو) مذکور۔ ص ۲۷۳/ ۲۷۳
۳۵۔ رباعیاتِ خیام نیشاپوری، تہران۔ ص ۶۴
۳۶۔ ایضاً ص ۵۶
۳۷۔ ایضاً ص ۱۴۲
۳۸۔ ایضاً ص ۵۵
۳۹۔ کلیاتِ شمس۔ جزو دوم۔ تہران ۱۳۳۷۔ ص ۵۸
۴۰۔ پیامِ مشرق/کلیاتِ اقبال (فارسی) مذکور۔ ص ۱۹۲/ ۳۶۲

○

٣٠١

علّامہ اقبال اور اصولِ حرکت

پروفیسر محمد منوّر

"اسلام نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان ہمیشہ سہاروں پر
زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ اس کے شعورِ ذات کی تکمیل ہو گی
تو یونہی کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے۔"
(اقبال)

ایک مختصر سا قول بعض اوقات کئی طویل مقالات بلکہ کتب کا باعث بن جاتا ہے ـــــ اور خود اس شخص کو جس سے وہ قول سرزد ہو، خبر بھی نہیں ہوتی کہ اس کے چند الفاظ نے کس اشتعالک کا کام دیا ہے، اور کس کس کے سروسامانِ شعور کو بھڑ کا ڈالا ہے۔ بہرحال ''شدنی شد'' والی بات ہے۔ ڈاکٹر عبداللہ چغتائی مرحوم لکھتے ہیں:

"راؤ علی محمد خاں، جو لدھیانہ کے علاقے رائے کوٹ کے باشندہ تھے، کئی برس کے بعد، ۱۹۲۲ء میں امریکہ سے واپس وطن آئے اور اپنے ساتھ ایک کتاب بھی لائے جس کا نام تھا ـــــــــ

''Mohammedan Theories of Finance by Nicolas P. Aghrides''

(یعنی مسلمانوں کے نظریاتِ مالیات، مصنفہ نکولاس پی اغیدیس) جو کولمبیا یونیورسٹی نیو یارک سے ۱۹۱۶ء میں شائع ہوئی تھی۔ یہ کتاب خاص طور پر علامہ اقبال کے لیے امریکہ کی مسلم ایسوسی ایشن کے صدر چودھری رحمت علی خاں نے بھیجی تھی۔

ذرا آگے چل کے ڈاکٹر عبداللہ چغتائی رقمطراز ہیں:

"جب علامہ نے لاہور میں اپنی نظم "طلوعِ اسلام" ۱۹۲۳ء میں انجمن حمایتِ اسلام کے جلسے میں پڑھی تھی تو آپ کی خدمت میں یہ کتاب میں نے راؤ علی محمد خاں کی موجودگی میں پیش کی تھی۔ آپ نے کتاب کو دیکھتے ہی خوشی کا اظہار

فرمایا اور فوراً عینک لگا کر اس کا مطالعہ شروع کر دیا۔ یہ صبح تقریباً ۸-۹ بجے کا واقعہ تھا............ پھر بعد دوپہر ۳-۴ بجے کے قریب ان کی خدمت میں حاضر ہوا تو ڈاکٹر صاحب نے فرمایا "ماسٹر! وہ کتاب جو تم دے گئے تھے، بہت دلچسپ ہے۔ اس میں ایک مقام ایسا ہے جس کی تحقیق لازمی ہے۔"[۲]

ڈاکٹر عبداللہ چغتائی کے بقول وہ مقام تھا اس کتاب کا یہ جملہ:

''As regards the ijma', some Hanifites and the Mu'tazilites held that the ijma' can repeal the Koran and the sunnah.''

اور چغتائی صاحب کے الفاظ ہیں:

"کتاب کی تذکرہ عبارت علامہ کے لیے علمی جستجو کا باعث بن گئی اور پھر جو شخص بھی علامہ سے ملنے کے لیے آتا، اس موضوع پر خوب گفتگو اور بحث ہوتی۔"

علامہ اقبال کی جستجو جاری رہی۔ ڈاکٹر چغتائی کے حسب بیان علامہ نے بعض علما سے بھی تبادلۂ خیال کیا مثلاً مولوی محمد طلحہ، مولوی اصغر علی روحی اور مولوی غلام مرشد ـــــ بعض کتب بھی دیکھیں مثلاً امام شاطبی کی کتاب "الموافقات" ـــــ اور پھر ان تمام بحثوں اور مطالعے کو سامنے رکھ کر انگریزی زبان میں ایک طویل مقالہ بعنوان "اجتہاد فی الاسلام" لکھنا شروع کر دیا ـــــ اور جب یہ مقالہ تیار ہو گیا تو علامہ نے اسے دسمبر ۱۹۲۴ء میں اسلامیہ کالج کے حبیبیہ ہال میں زیر صدارت شیخ عبدالقادر پڑھا ـــــ اس جلسے میں بہت سے علمی اکابر جمع تھے، مولانا ظفر علی خاں بھی تھے جنہوں نے مشورہ دیا کہ یہ مقالہ اردو میں منتقل ہونا چاہیے۔ علامہ نے جواباً فرمایا کہ وہ خوشی سے اس کا ترجمہ کروانا چاہیں گے بشرطیکہ خود مولانا ظفر علی خاں یہ زحمت اٹھائیں، کیونکہ وہی اس کا بہتر ترجمہ کر سکتے تھے۔

اس مضمون کا اخبار میں چرچا ہوا تو مدراس سے سیٹھ حمید حسن نے، سیٹھ جمال محمد کی طرف سے، علامہ اقبال کو دعوت دی کہ وہ مدراس تشریف لائیں۔ احباب نے علامہ اقبال کو مشورہ دیا کہ وہ اس دعوت کو ضرور قبول فرمالیں۔[۳]

سیٹھ حمید حسن مسلم ایسوسی ایشن مدراس کے سیکرٹری تھے اور سیٹھ جمال محمد صدر۔ مؤخر الذکر بہت بڑے تاجر تھے، علمی و تحقیقی ذوق کے مالک تھے، مردِ مخیر تھے اور مسلمانوں کے

دینی و علمی امور میں بھرپور علمی دلچسپی لیتے تھے ـــــ بہرحال، حضرت علامہ نے یہ دعوت قبول کر لی اور خطبات رقم کرنے کی خاطر مطالعہ اور تبادلۂ خیال کا سلسلہ شدومد سے شروع کر دیا۔

اس بیان سے یہ امر واضح ہو گیا کہ دراصل مدراس کے خطبات کا محرک یہی 'اجتہاد فی الاسلام' کا موضوع تھا، اور اس مقالے کا محرک تو ٹامس انیبڈیس کا وہ جملہ تھا جس کا حوالہ ابھی آغاز میں دیا جا چکا ہے۔ پھر اگر یہ مقالہ اسلامیہ کالج لاہور کے اہم اجلاس میں پڑھا نہ گیا ہوتا اور اس کا چرچا اخبارات کی بدولت عام نہ ہوتا تو یہ کتاب "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" وجود میں نہ آتی، مگر حیرت اس بات پر ہے کہ اگرچہ علامہ اقبال کو دعوت جس مضمون کی بنا پر دی گئی تھی، وہ مسئلہ اجتہاد ہی پر استوار تھا، تاہم انہوں نے مدراس میں جو تین مقالے پڑھے، ان میں اجتہاد والا شامل نہ تھا حالانکہ وہ پہلے سے بالتقریباً بہمہ وجوہ، تیار پڑا تھا اور یہ وہی مقالہ ہے جو "تشکیلِ جدید" میں چھٹے نمبر پر درج ہے۔

ممکن ہے انھوں نے علمائے کرام کی "خاطر داری" فرمائی ہو اور مدراس کے علمی اجتماع میں وہ مقالہ پڑھنے سے محترز رہے ہوں۔ ہمیں معلوم ہے کہ علامہ اقبال کے نزدیک اکبر الہ آبادی کی حیثیت "پیر و مرشد" کی تھی۔ ان "پیر و مرشد" نے کبھی فرمایا تھا۔

مولوی صاحب نہ چھوڑیں گے، خدا گو بخش دے

گھیر ہی لیں گے پولیس والے، سزا ہو یا نہ ہو

ڈاکٹر جاوید اقبال کہتے ہیں:

"اقبال کے عقیدے کے مطابق اسلام کا تصورِ حیات جامد نہیں بلکہ متحرک ہے، لہٰذا وہ ابتدا ہی سے اجتہاد کے مسئلے میں گہری دلچسپی رکھتے تھے۔ اس سلسلے میں انہوں نے ایک انگریزی مقالہ بعنوان "اسلام میں اجتہاد" حبیبیہ ہال اسلامیہ کالج لاہور میں ۱۳ دسمبر ۱۹۲۴ء کو پڑھا مگر قدامت پسند علماء اس میں پیش کردہ خیالات پر معترض ہوئے اور اقبال کو کافر گرداننے لگے۔ اقبال کے لیے غالباً یہ پہلا ایسا تجربہ تھا کیونکہ انہی ایام میں مولوی ابو محمد دیدار علی نے ان کے خلاف کفر کا فتویٰ صادر کیا تھا۔ اقبال نے اس کا بُرا مانا اور اپنے ردِ عمل کا اظہار کرتے ہوئے مولانا اکبر شاہ نجیب آبادی کو تحریر کیا: "آپ نے ٹھیک

فرمایا ہے، پیشہ ور مولوی کا اثر سر سید احمد خاں کی تحریک سے بہت کم ہو گیا تھا مگر خلافت کمیٹی نے اپنے پولٹیکل فتووں کی خاطر ان کا اقتدار ہندی مسلمانوں میں پھر قائم کر دیا۔ یہ ایک بہت بڑی غلطی تھی جس کا احساس ابھی یک غالباً کسی کو نہیں ہوا، مجھ کو حال ہی میں اس کا تجربہ ہوا ہے۔ کچھ مدت ہوئی میں نے اجتہاد پر ایک انگریزی مضمون لکھا تھا جو یہاں ایک جلسے میں پڑھا گیا تھا، انشاء اللہ شائع بھی ہوگا، مگر بعض لوگوں نے مجھے کافر کہا۔"[۶]

مولانا اکبر شاہ خاں نجیب آبادی کے نام یہ خط جو ڈاکٹر جاوید اقبال نے انوارِ اقبال مرتبہ بشیر احمد ڈار کے صفحہ ۱۳۱ سے اقتباس کیا، بدقسمتی سے "غیر مورخہ" ہے یعنی اس پر تاریخ درج نہیں، لیکن حضرت علامہ کے یہ کلمات کہ "مجھ کو حال ہی میں اس کا تجربہ ہوا ہے" ظاہر کرتے ہیں کہ یہ مکتوب ۱۳ دسمبر ۱۹۲۴ء کے جلد ہی بعد قلمبند ہوا۔

بہرحال ہم ڈاکٹر جاوید اقبال کے یہ کلمات ابھی اوپر دیکھ چکے ہیں کہ "اقبال کے عقیدے کے مطابق اسلام کا تصورِ حیات جامد نہیں بلکہ متحرک ہے" ـــــ ظاہر ہے اسلام دینِ حیات ہے اور حیات ہر دم متحرک ہے، جمود میں موت مضمر ہے۔ بانگِ درا کی ایک نظم ہے "چاند اور تارے"۔ مختصر سی نظم ہے:

ڈرتے ڈرتے دمِ سحر سے
تارے کہنے لگے قمر سے

نظارے رہے وہی فلک پر
ہم تھک بھی گئے چمک چمک کر

کام اپنا ہے صبح و شام چلنا
چلنا، چلنا، مدام چلنا

بیتاب ہے اس جہاں کی ہر شے
کہتے ہیں جسے سکوں، نہیں ہے

رہتے ہیں ستم کشِ سفر سب
تارے، انساں، شجر، حجر سب

جنبش سے ہے زندگی جہاں کی
یہ رسم قدیم ہے یہاں کی

ہے دوڑتا اشہبِ زمانہ
کھا کھا کے طلب کا تازیانہ

اس رہ میں مقام بے محل ہے
پوشیدہ قرار میں اجل ہے

چلنے والے نکل گئے ہیں
جو ٹھیرے ذرا، کچل گئے ہیں

انجام ہے اس خرام کا حسن
آغاز ہے عشق، انتہا حسن![۷]

"پوشیدہ قرار میں اجل ہے" یہ مضمون گویا کلامِ اقبال کی روح ہے، اور ہمیں معلوم ہے کہ یہ نظم

"چاند اور تارے" بانگِ درا کے حصہ دوم سے تعلق رکھتی ہے، جس کا معنی یہ ہے کہ یہ نظم ۱۹۰۵ء اور ۱۹۰۸ء کے مابین لکھی گئی اور اس وقت ابھی علامہ اقبال کی عمر بمشکل تیس برس تھی۔ ہاں مگر یہ نظمی شعری بات، نثر میں وہ اس مضمون کو ۱۹۰۴ء میں ہدفِ توجہ بنا چکے تھے۔ وہ اس طرح کہ انہوں نے ۱۹۰۴ء میں انجمن حمایتِ اسلام کے سالانہ جلسے میں ایک مقالہ پڑھا جس کا عنوان تھا "قومی زندگی" اور جو اسی سال "مخزن" میں چھپا، اور اب "مقالاتِ اقبال" کی زینت ہے۔ اس مقالے کے کلماتِ ذیل ملاحظہ ہوں:

"جس طرح اس وقت ہمیں تائیدِ اصولِ مذہب کے لیے ایک جدید علمِ کلام کی ضرورت ہے، اسی طرح قانونِ اسلام کی جدید تفسیر کے لیے ایک بہت بڑے فقیہہ کی ضرورت ہے جس کے قوائے عقلیہ و متخیلہ کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلمات کی بنا پر قانونِ اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں مرتب و منظم کر سکے، بلکہ تخیل کے زور سے اصول کو ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے، اسلامی دنیا میں اب تک کوئی ایسا عالی دماغ مقنن پیدا نہیں ہوا۔ اور اگر اس کام کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام شاید ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے، اور اس کی تکمیل کے لیے کم از کم ایک صدی کی ضرورت ہے۔"[۸]

علامہ اقبال نے نظم "چاند اور تارے" کے آخری شعر میں اس حرکتِ کونی کے محرک کی طرف بڑی نفاست کے ساتھ مفکرانہ و شاعرانہ انداز میں اشارہ کر دیا ہے ؎

انجام ہے اس خرام کا حسن
آغاز ہے عشق، انتہا حسن!

یہ کونی حرکت جس کا آغاز عشق اور انتہا حسن ہے، جب قصرِ تخلیق کے سب سے اہم مہمان سے منسوب ہو تو علامہ اقبال کے یہاں آغاز و انجامِ آدم کا یہ نقشِ بے قرار کچھ اس طرح کا قرار پاتا ہے ؎

در طلبش دل تپید، دیر و حرم آفرید
ما بہ تمنائے او، او بہ تماشائے ما!

دل نے محبوبِ ازل یا روح نے محبت کی کشش ثقل کے نقطۂ مطلق کی طرف بے تابانہ سفر شروع کیا۔ دل نے اس بے تابی کو قدرے تسکین یاب کرنے کے لیے عارضی سہارے اختراع کیے اور قبول فرمائے۔ کبھی حرم کا سہارا لیا، کبھی دیر کا، بت گھڑے، تماثیل بنائیں، سجدے کیے۔ یہ سجدے بت محسوس کے لیے بھی تھے اور خدائے نامحسوس کے لیے بھی۔ بندے کی طرف سے یہ سب کچھ اشتیاق کا مظہر تھا، اور مصدر روحانی روح یعنی محبوبِ مطلق، عشاق کی ان گوناگوں کوششوں کا نظارہ کرتا رہا، دیکھتا رہا کہ بندہ کیا کر رہا ہے، کہاں جا رہا ہے، رک تو نہیں گیا، باطل سہاروں کو حقیقی سہارا تو نہیں جان لیا، پھر سفرِ روحانی میں رکاوٹ بننے والے سہاروں کو ختم کرنے اور تلاش و جستجو کے ذوق کو بالیدہ اور مصفا کر کے نیا ولولۂ شوق دینے کی خاطر مرحلہ بہ مرحلہ نیا پیغام، نیا پیغام بر پہنچتا رہا ——— یہاں تک کہ پیغام بھی رفتہ رفتہ اپنے کمال کو پہنچا ——— اور پیغام بر کا مقام بھی۔

مولانا سعید اکبر آبادی رقمطراز ہیں:

"اس کی داد دینی چاہیے کہ ایک ایسے دورِ جمود و تعطل میں جب کہ لوگ اجتہاد کا لفظ زبان سے نکالتے ہوئے ڈرتے تھے کہ کہیں ان پر آزاد خیالی کا لیبل نہ لگ جائے، علامہ نے چشمِ بصیرت سے آنے والے زمانے کو دیکھ لیا، چنانچہ انھوں نے مولانا سید سلیمان ندوی اور صوفی غلام مصطفےٰ کو جو خطوط لکھے ہیں، ان میں انھوں نے اپنے اس یقین کا اظہار کیا ہے کہ وہ زمانہ جلد آ رہا ہے جب مسلم ممالک طوقِ غلامی سے آزاد ہو کر اپنی حکومتیں بنا کر بیٹھیں گے اور دنیا کی دوسری مملکتوں کے ساتھ استحکام اور عروج و ترقی کے میدان میں مسابقت کرنے پر مجبور ہوں گے۔ اس وقت سائنس اور ٹیکنالوجی کی غیر معمولی اور حیرت انگیز ترقیات کے عہد میں سینکڑوں ہزاروں ایسے جدید مسائل پیدا ہوں گے جن کا حل اجتہاد کے بغیر ناممکن ہوگا۔ علامہ کے عہد میں مسلمانوں کے مذہبی طبقہ پر جو جمودِ ذہنی طاری تھا، علامہ کو اس پر شدید رنج اور صدمہ تھا۔"[۹]

ہر پیغمبر کے پیغام کی عملی روح کا نام اسلام تھا۔ یہ پیغام مکمل ہوا تو قرآن حکیم کہلایا۔ پیغامبر اتمام پذیر ہوا تو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روپ میں جلوہ گر ہوا۔ پھر کسی مزید رسالت یا پیغام ہدایت کو نہیں آنا تھا۔ کسی رسول یا پیغمبر کو تشریف نہیں لانا تھا ——— چونکہ قرآن ایک

جاودانی ارشاد ہے، لہٰذا وہ سراسر حرکت و عمل کا درس ہے۔ مگر حرکت و عملِ خیر، اسی طرح قرآن حکیم میں مندرج آیاتِ الٰہی کے مطابق جو شریعت حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تشکیل فرمائی، وہ شریعت ہر دم حرکت پذیر ہے، وہ روحِ تازہ کی مالک ہے، وہ تازہ بتازہ معانی کی خالق ہے اور متقاضی ہے کہ حقیقت شناس، اہلِ ایمان قرآن کی روح کو اپنی کاہلی کے باعث کاہل نہ ہونے دیں اور شریعت کے اصولِ حرکت کو اپنی بے شوقی کے باعث جامد نہ ہونے دیں۔ چنانچہ علامہ اقبال نے قرآن حکیم کے بارے میں فرمایا:

ظاہر اُو انقلابے ہر دمے　　باطن اُو از تغیر بے غمے!

قرآن کی روح تو مستقل ہے، غیر متغیر ہے، مگر تعلیمِ قرآن جس میں یہ روح پنہاں ہے، ہر لحظہ حرکتِ تازہ کا تقاضا کرتی ہے۔

دما دم رواں ہے یم زندگی　　ہر اک شے سے پیدا رمِ زندگی

جیسا کہ ۱۹۰۴ء والے مقالے "قومی زندگی" کے اقتباس سے واضح ہوا، علامہ اقبال کسی ایسے فرد یا افراد کے منتظر تھے جو اسلام کے آئین کو اپنے زمانے کے جدید تقاضوں کے مطابق ڈھالنے کی اہلیت اور ہمت رکھتا ہو۔ مگر حضرت علامہ کے نزدیک علمائے کرام میں یہ حوصلہ نہ رہا کہ تحقیق و تدقیق سے کام لیں اور فقہاء کے وضع کردہ اصولوں کی لم اور پس منظر تک پہنچیں، یہی نہیں بلکہ وہ "تازہ کاری" کو بے لگامی سے محفوظ رکھنے کے لیے، بطور پیش بندی کچھ شرائط بھی عائد کریں یا قدما کی عائد کردہ شرائط میں ترمیم و اضافہ کریں۔ یہ سعی و جہد آسان نہ تھی، لہٰذا سہولت پسند علماء و فقہا کو بھلائی اسی میں نظر آئی کہ جو کچھ اسلاف عطا کر گئے ہیں، اسی پر قائم رہیں، وقت کے بدلتے ہوئے مطالبات کو غور سے ہدفِ مطالعہ نہ بنائیں خواہ وہ اپنی جامد تقلیدی روش کے باعث دیگر اقوامِ عالم کے مقابل پیچھے ہی رہ جائیں ـــ میرا خیال ہے حضرت کا شعر ذیل اسی کیفیت کی طرف اشارہ کر رہا ہے:

شیر مردوں سے ہوا بیشۂ تحقیق تہی
رہ گئے صوفی و ملا کے غلام اے ساقی!

ارشادِ باری تعالیٰ ہے کہ: "اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَامُ"۔ خدا کا ہر رسول اسلام ہی کی تلقین فرماتا رہا، ہر وحی اسلام ہی تھی۔ اس طرح گویا ہر پیغمبر اپنے عہد کے احوال کے مطابق اور انسانی علم و دانش کی ترقی سے متوافق ضابطۂ حیات کی تربیت کرتا رہا، اس طرح تدریجاً یہ تعلیم اور یہ تربیت آگے بڑھتی رہی۔ قرآنِ کریم کی صورت میں یہ تربیت اور تعلیم اتمام کو پہنچی، لہٰذا نبوت اختتام پذیر

ہوئی ۔ اس کے بعد طبعاً ہر زمانے کی ہمہ جہتی ترقی کے تناظر میں اسلامی ضوابط کی تشریح و تفسیر کرنا لازم ٹھہری جس کا مطلب یہ ہوا کہ خدائے ذوالجلال نے پہلے جو کام پیغمبروں کے سپرد کر رکھا تھا، "الیوم اکملت لکم دینکم"[۱۱] کے اعلانِ عالی شان کے بعد وہی کام علماء امت کے سپرد ہوا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی ہے: "علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل"[۱۲] ـــــ میری امت کے عالم افراد انبیاء بنی اسرائیل کی طرح ہیں ـــــ مگر بنا بریں علماء اسلام کی بھاری اکثریت اس حدیث شریف کو ارتقاء اصول دین کی تدریج میں نہیں دیکھتی، وہ نجر بدا، بنی اسرائیل کے پیغمبروں کے ساتھ اپنی برابری کا مفہوم دہراتے رہتے ہیں اور خوشی سے پھولتے رہتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے اشارہ ہوا، دین کو ہر پیغمبر آ کے اپنے عہد کے مطابق روحِ تازہ سے سرشار کرتا تھا۔ اب وہ "تازہ کاری" علماء کی ذمہ داری ہے، اور علماء پر اس ذمہ داری کا آن پڑنا ہی ختم نبوت کا ایک جواز ہے۔ علامہ اقبال نے فرمایا:

"اس لحاظ سے دیکھا جائے تو یوں نظر آئے گا جیسے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی کی حیثیت دنیائے قدیم اور جدید کے درمیان ایک واسطے کی ہے۔ بہ اعتبار اپنے سرچشمۂ وحی کے آپ کا تعلق دنیائے قدیم سے ہے، لیکن بہ اعتبار اس کی روح کے دنیائے جدید سے یہ آپ ہی کا وجود ہے کہ زندگی پر علم و حکمت کے وہ تازہ سرچشمے منکشف ہوئے جو اس کے آئندہ رُخ کے عین مطابق تھے، لہٰذا اسلام کا ظہور ـــــ استقرائی عقل کا ظہور ہے۔ اسلام میں نبوت چونکہ اپنی معراج کو پہنچ گئی، لہٰذا اس کا خاتمہ ضروری ہو گیا۔ اسلام نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان ہمیشہ سہاروں پر زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ اس کے شعورِ ذات کی تکمیل ہو گی تو یونہی کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے اگر دینی پیشوائی کو قبول نہیں کیا یا موروثی بادشاہت کو جائز نہیں رکھا یا بار بار عقل اور تجربے پر زور دیا یا عالمِ فطرت اور عالمِ تاریخ کو علمِ انسانی کا سرچشمہ ٹھہرایا تو اس لیے کہ ان سب کے اندر یہی نقطہ مضمر ہے کیونکہ یہ سب تصورِ خاتمیت ہی کے مختلف پہلو ہیں"[۱۳]

یہ اقتباس علامہ اقبال کے اپنے اس شعر کی، جو ایک آدھ صفحہ قبل مندرج ہوا، مختصر سی

تشریح ہے۔ یہ شعر قرآن حکیم کے بارے میں ہے ؂

ظاہرِ اُو انقلابے ہر دمے ‌ ‌ ‌ ‌ باطنِ اُو از تغیر بے غمے!

یعنی اسلام کی اصلی اور بنیادی ہدایت و تعلیم کو بحال و قائم رکھتے ہوئے اصول و ضوابطِ عمل یا یوں کہیے کہ فقہ کو ہر زمانے کا ساتھ دینا ہوگا۔ یہ ختمِ نبوت کی عطا فرمودہ ذمہ داری ہے۔ وحی کا اتمام گویا، خدائے رحمٰن و رحیم کی طرف سے آدم کے حق میں یہ اعلان ہے کہ آدم رفتہ رفتہ عقلی بلوغت کی منزل پر پہنچ گیا ہے، اب اسے مزید اس طرح پابند نہیں رکھا جائے گا کہ وہ نئے احوال میں نئی وحی اور نئے پیغمبر کا منتظر رہے۔ آئندہ آدم کو قرآن کے بیان کردہ بنیادی احکام و اصول کی روشنی میں اپنی عقل و دانش اور تحقیق و جستجو سے مدد لینا ہوگی اور نہاد و بنیادِ اسلام کو قائم رکھتے ہوئے نئے اصول وضع کرنے ہوں گے اور نئے قواعد بنانے ہوں گے۔ کہیں مرمت سے کام لینا ہوگا، کہیں ترمیم سے اور کہیں اختراع سے ـــــ حق یہ ہے کہ ختمِ نبوت کی یہ نہایت روشن اور حوصلہ افزا تشریح ہے ـــــ حضرت امام سیوطی کا قول جامع ہے:

"الفقہُ معقولٌ مِن منقولٍ"[۱۴]

یعنی فقہ کا مطلب ہے منقول کی روشنی میں سوجھ بوجھ کے ساتھ مطالب و اصول کا اخذ کرنا۔

اجتہاد ایک فقیہانہ کوشش کا نام ہے، اسی لیے الشیخ محمد الفاضل بن عاشور، جامعہ زیتونیہ تونس لکھتے ہیں:

"قد استقر اصطلاح الاصولیین علی أنّ الفقہ ھو الاجتھاد"[۱۵]

یعنی اہل اصول، مراد ہے فقہا کی یہ طے شدہ اصطلاح ہے کہ خود فقہ اجتہاد ہی تو ہے۔

اسلام کے بنیادی عقائد و عبادات کی روشنی میں حسبِ زمان و تقاضائے زمان، قرآن حکیم کے ارشادات کی روشنی میں حضور نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل، قول اور کسی فعل کے استقرار (تقریر) کی روشنی میں، روش و طریقۂ صحابہؓ کی روشنی میں اور پھر فقہائے سلف کے فیصلوں کی روشنی میں اپنی دانش، فکر، تحقیق اور قیاس کو کام میں لا کر کسی نئی صورتِ حال کے بارے میں کسی اصول کا وضع کرنا اور کسی فیصلے پر پہنچنے کا نام فقہ ہے، اور ظاہر ہے کہ اجتہاد خود اصحابِ رسول رضوان اللہ علیہم کے دور ہی میں شروع ہو گیا تھا جس کی نمایاں مثال حضرت معاذؓ بن جبل رضؓ کا مشہور و معروف جواب ہے جو انہوںؓ نے حضور نبیِ اعظم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس سوال کے جواب میں دیا تھا کہ اگر قرآن اور عملِ رسول میں کسی امر کے باب میں واضح ہدایت میسر نہ ہو تو کیا کرو گے ـــــ جواب تھا پھر میں اپنی

رائے سے ۔یعنی صوابدید سے کام لوں گا۔حضور نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جواب کو پسند فرمایا تھا۔

اسی مقیاس کی روشنی میں قیاس کارفرما رہا؛ چنانچہ قدیم اصطلاح میں لفظ اجتہاد کو قیاس ہی کے معنوں میں استعمال کیا جاتا تھا ۔بالخصوص امام شافعیؒ کے یہاں[۱۱] ــــــــ یہی باعث ہے کہ اصحابِ کرامؓ، تابعین، اتباع تابعین اور متصل قرن کے اہل تفقہ بڑی جرأت کے ساتھ نئے احوال سے نبرد آزما ہونے کی خاطر اصول وضع کرتے رہے اور فیصلے فرماتے رہے۔ اس طرح بڑے بڑے نامی گرامی اور جنوں فقیہ، منصۂ شہود پر آئے ۔مگر ابتدائی صدی بلکہ دوسری صدی کے بھی تقریباً نصف تک ایسے اکثر و بیشتر فیصلے تحریر میں نہ آئے۔

ہوتے ہوتے کئی مکاتبِ فقہ نمودار ہوئے ۔پھر ان میں سے بھی چار باقی رہ گئے[۱۲]، اور وقت کے ساتھ ساتھ وہ بھی سست گام اور "آہستہ خرام بلکہ مخرام" ہو کر رہ گئے۔

ایک ایسا دین جو دنیا بھر میں آباد ابنائے آدم کے لیے آیا ہو، جو خدا کا آخری، لہٰذا دائمی پیغام ہو، اگر وہ دین بدلتے ہوئے حالات کا ساتھ دینے سے قاصر رہے تو اس سے ظاہر ہے کہ یہ امر روحِ اسلام اور منصبِ قرآن کے سراسر خلاف ہے ۔اسلام کسی خاص علاقائی تہذیب کا محتاج نہیں، یہ کسی خاص انسانی نسل، زبان اور رنگ پر استوار نہیں، یہ کسی تاج اور کسی تاجدار کے اقتدار پر منحصر نہیں۔

"پھر چونکہ ذات الٰہیہ ہی فی الحقیقت روحانی اساس ہے ۔زندگی کی، لہٰذا اللہ کی اطاعت فطرتِ صحیح کی اطاعت ہے۔ اسلام کے نزدیک حیات کی یہ روحانی اساس ایک قائم و دائم وجود ہے جسے ہم اختلاف اور تغیر میں جلوہ گر دیکھتے ہیں ۔اگر کوئی معاشرہ حقیقتِ مطلقہ کے اس تصور پر مبنی ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ زندگی میں ثبات اور تغیر، دونوں خصوصیات کا خیال رکھے ۔اس کے پاس کچھ تو اس قسم کے دوامی اصول ہونا چاہییں جو حیاتِ اجتماعیہ میں نظم و انضباط قائم رکھیں کیونکہ مسلسل تغیر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی سے جما سکتے ہیں تو دوامی اصولوں ہی کی بدولت لیکن دوامی اصولوں کا مطلب یہ تو ہے نہیں کہ اس سے تغیر اور تبدیلی کے جملہ امکانات کی نفی ہو جائے ۔اس لیے کہ تغیر وہ حقیقت ہے جسے قرآن پاک نے اللہ تعالیٰ کی ایک بہت بڑی آیت ٹھہرایا ہے ۔اس صورت

یں تو ہم اس شے کو جس کی فطرت ہی حرکت ہے، حرکت سے عاری کر دیں گے ــــ اصولِ اوّل کی تائید تو سیاسی اور اجتماعی علوم میں یورپ کی ناکامیوں سے ہو جاتی ہے، اصولِ ثانی کی عالمِ اسلام کے پچھلے پانچ سو برس کے جمود سے ہو اگر ٹھیک ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام کی ہیئتِ ترکیبی میں وہ کون سا عنصر ہے جو اس کے اندر حرکت اور تغیّر قائم رکھتا ہے، اس کا جواب ہے اجتہاد۔[۴۲]

یہ تو عیاں ہے کہ آئینِ اسلام وہیں نافذ ہو سکتا ہے جہاں اہلِ اسلام اپنا آئین نافذ کرنے پر قادر ہوں۔ مطلب ہے کہ وہ ایک آزاد معاشرے کے طور پر زندگی بسر کر رہے ہوں۔ غلامی کے دَور میں تو مسلمانوں کو آقاؤں کی ضرورت کے مطابق نافذ شدہ آئین اور ضوابط کے تابع سانس لینا ہوتا ہے۔ محکومی کا عالم انتہائی محرومی کی کیفیت کا نام ہے ــــ بقول علامہ اقبال:

از غلامی مردِ حق زنّار بند   از غلامی گوہرش تارجمند!

غیر مسلموں کی غلامی کے باعث مسلمان، موحدّوں کے طریق سے ہٹ کر بت پرستوں کے سے اطوار اختیار کر لیتے ہیں، وہ آزاد مسلمان افرادِ احرار کی طرح پرورش پا ہی نہیں سکتے ــــ ایسے عالم میں اسلامی آئین کیا اور اجتہاد کہاں کا! ایسے دورِ بے کسی میں جب حریّت کی فضا میسر نہ ہو یا جب فکری افراتفری اور "بے ذوقی" کا دور دورہ ہو تو اپنی قدیم پونجی کو سنبھالے رکھنا بھی بڑی بہادری ہے، چہ جائیکہ آئین میں اجتہاد سے کام لیا جائے۔ چنانچہ علامہ اقبال نے ایسی صورتِ حال کے مسلط ہونے کی کیفیت میں یہی ترغیب دی ہے کہ مسلمان اپنے تاریخی، فکری، تمدّنی اور فقہی سرمائے سے وابستہ رہیں جب تک صحیح حریّت طلوع نہیں ہو جاتی۔ لہٰذا فرمایا:

اجتہاد اندر زمانِ انحطاط   قوم را برہم ہمی پیچد بساط

عہدِ حاضر فتنہ ہا زیرِ سر است   طبع نا پروائے او آفت گر است

نقش بر دل معنیٔ توحید کن

چارۂ کارِ خود از تقلید کن![۴۳]

یہ اشعار "رموزِ بیخودی" سے اقتباس کیے گئے ہیں، اور یہ کتاب ۱۹۱۸ء میں منصّۂ شہود پر آئی تھی ــــ پہلے آزادی اور پھر آزاد مسلم معاشرے کے لیے حسبِ مطالباتِ احوال، آئین میں ترمیم اور کسر و انکسار کے عمل کی گنجائش ــــ اور واضح ہے کہ جب علامہ اقبال نے آنکھ کھولی

تو فقط ان کا اپنا وطن برِ صغیر پاک و ہند ہی غلام نہ تھا بلکہ تقریباً ساری دنیائے اسلام غلام تھی، صرف ترکوں کا ایک جھنڈا تھا جو آزاد فضا میں لہرا رہا تھا۔ مگر ترکوں کو بھی مجموعی زوال و انحطاط نے آن لیا تھا، یورپ والے ان کو یورپ کا "مردِ بیمار" قرار دیتے تھے ـــــ اور پھر اس مردِ بیمار کو بھی ۱۹۱۸ء میں ختم ہونے والی جنگِ عظیم اوّل نے موت کی آغوش تک پہنچا دیا تھا۔

اس سب ظاہری بے سر و سامانی کے باوصف علامہ اقبال کا وجدان انہیں بتا رہا تھا کہ غلامی کی شبِ تار چھٹنے والی ہے اور غلامی کی زنجیر کٹنے والی ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ انہوں نے ۱۹۰۷ء کے مارچ میں وہ غزل کہی تھی جس میں یہ شعر شامل ہیں:

نکل کے صحرا سے جس نے روما کی سلطنت کو اُلٹ دیا تھا
سنا ہے یہ قدسیوں سے میں نے وہ شیر پھر ہوشیار ہو گا
سفینۂ برگِ گل بنا لے گا قافلہ مورِ ناتواں کا
ہزار موجوں کی ہو کشاکش مگر یہ دریا سے پار ہو گا[۱۹]

ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ انہوں نے "شمع اور شاعر" کا آخری بند اس مصرع پر ختم کیا تھا ـــــ:

یہ چمن معمور ہو گا نغمۂ توحید سے

اس کے جلد ہی بعد انہوں نے ایک نظم بعنوان "مسلم" تحریر کی، یہ ۱۹۱۲ء کی بات ہے، جس میں اسی پُر امید آہنگ کو دہرایا تھا:

قسمتِ عالم کا مسلم کوکبِ تابندہ ہے
جس کی تابانی سے افسونِ سحر شرمندہ ہے
آشکارا ہیں مری آنکھوں پہ اسرارِ حیات
کہہ نہیں سکتے مجھے نومیدِ پیکارِ حیات
کب ڈرا سکتا ہے غم کا عارضی منظر مجھے
ہے بھروسہ اپنی ملّت کے مقدّر پر مجھے
یادِ عہدِ رفتہ میری خاک کو اکسیر ہے
میرا ماضی میرے استقبال کی تفسیر ہے
سامنے رکھتا ہوں اس دورِ نشاط افزا کو میں
دیکھتا ہوں دوش کے آئینے میں فردا کو میں[۲۰]

امید افزا شعر نگاری کا یہ سلسلہ جاری رہا یہاں تک کہ احوال نے پلٹا کھایا، اور انہوں نے ۱۹۲۳ء میں کھل کر اعلان کر دیا کہ

دلیلِ صبحِ روشن ہے ستاروں کی تنک تابی
افق سے آفتاب ابھرا، گیا دورِ گراں خوابی!
عروقِ مردۂ مشرق میں خونِ زندگی دوڑا!
سمجھ سکتے نہیں اس راز کو سینا و فارابی!

نظم "طلوعِ اسلام" کا آخری بند فارسی میں ہے جس میں ایک شعر یہ ہے:

بہ مشتاقاں حدیثِ خواجۂ بدر و حنین آور!
تصرف ہائے پنہانش بچشمم آشکار آمد!

علامہ اقبال نے یہاں گویا ایک بہت بڑے راز سے پردہ اٹھایا ہے، صاف بتا دیا ہے کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا روحانی تصرف شروع ہو چکا ہے۔ دوسروں کی نگاہیں اس تصرف کو شاید نہ دیکھ رہی ہوں لیکن میری آنکھوں پر یہ تصرف بالکل عیاں ہے — گویا تین چیزیں ساتھ ساتھ چل رہی تھیں۔ ایک غلامی کے دور میں فقہی Status quo صورتِ حال کی علی حالہٖ حفاظت اور اس میں کسی خاص اجتہاد سے اجتناب اور دوسری چیز عنقریب حاصل ہونے والی آزادی کی امید اور اس کے لیے دلوں کو پُر امید رکھنے بلکہ دلوں میں ولولۂ آزادی پیدا کرنے کی کوشش کا جاری رکھنا — تیسری چیز یہ کہ جب آزادی میسر ہو تو مسلمان معاشروں کا فرض ہو گا کہ اس وقت حسبِ تقاضائے زماں اپنے سرمایۂ فقہ کا از سرِ نو جائزہ لیں اور جرأت کے ساتھ پیش آمدہ امورِ معاشی و دینی و سیاسی کا حل تلاش کریں۔

ہمیں معلوم ہے کہ مصطفیٰ کمال اتاترک کے باعث ترکی میں احوال نے رُو بہ اصلاح ہونا شروع کیا تھا۔ ۱۹۲۲ء تک شکست خوردہ ترکی نے سقاریہ اور انگورہ کے میدان میں اتحادی اور خصوصاً یونانی عساکر کو مار بھگایا تھا اور ۱۹۲۳ء کے آغاز سے جدید ترکی ایک آزاد و مختار مملکت کی شکل میں ظہور پذیر ہو چکا تھا۔ برِ صغیر پاک و ہند میں ۱۹۲۱ء سے 'تحریکِ خلافت' شروع تھی، اور یہ بڑی زوردار تحریک تھی۔ بشروع شروع میں حضرت علامہ اقبال اس تحریک کے اچھے خاصے حامی تھے مگر جلد ہی خاموش سے ہو کر رہ گئے — اس خاموشی یا کنارہ کشی کا سبب ہندو قائدین کی ہندوانہ ذہنیت تھی جس کے باعث وہ مسلمانوں کو سیاسی طور پر اپنے اندر جذب کر کے ان کے جداگانہ سیاسی تشخص

کو ختم کر دینا چاہتے تھے۔ مگر یہ مسئلہ بہت تفصیل طلب ہے اور ایک مستقل اور مبسوط مقالے کا طالب۔
بہر حال، حضرت علامہ کی اس محتاط روش کی یادگار باقی تحریروں کے علاوہ یہ تین چار شعر بھی ہیں عنوان ہے "دریوزۂ خلافت":

اگر ملک ہاتھوں سے جاتا ہے جائے — تو احکامِ حق سے نہ کر بے وفائی
نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا؟ — خلافت کی کرنے لگا تو گدائی!
خریدیں نہ ہم جس کو اپنے لہو سے — مسلماں کو ہے ننگ وہ پادشائی!
"مرا از شکستن چناں عار ناید
کہ از دیگراں خواستن مومیائی"[۲۷]

علامہ اقبال اجتہاد کے قائل تو ہمیشہ رہے، جیسا کہ ۱۹۰۴ء والے مقالے سے ظاہر ہے جس سے ایک اقتباس گزشتہ صفحات میں دیا جا چکا ہے، مگر جیسا کہ "رموزِ بیخودی" سے ماخوذ اشعار سے عیاں ہوا، وہ دورِ غلامی و انحطاط میں اجتہاد پر تقلید کو ترجیح دیتے تھے، اور پھر ۱۹۲۴ء کے بعد صبحِ آزادی طلوع ہوتی ہوئی دکھائی دی تو انہوں نے "اسلام اور اجتہاد" کے موضوع پر وہ مضمون پڑھا جس کا ذکر اس مقالے کے آغاز میں ہوا ہے۔ اور یہ وہی مقالہ تھا جس نے آگے چل کر "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" میں شامل چھٹے مقالے کا روپ اختیار کر لیا۔ گویا علامہ اقبال محسوس کرنے لگ گئے تھے کہ اسلامی ممالک اور مسلم معاشرے عنقریب، بلکہ بہت ہی جلد آزاد ہونے والے ہیں، لہٰذا وہ امورِ جدید جن سے مسلمانوں کو فوری طور پر دوچار ہونا پڑے گا اور جن سے عہدہ برآ ہونے کے لیے انہیں اپنے سرمایۂ فقہ کا بہ نظرِ غائر جائزہ لینا ہوگا، ابھی سے ہدفِ بحث و تحیص بنا لیے جائیں تاکہ یہ بحث و تحیص ضرورت کے وقت کام آئے ——— ایسے مواقع پر مجھے مرزا غالب کا شعرِ ذیل عموماً یاد آتا ہے اور میں اس سے مرادی معنی لینا پسند کرتا ہوں، مرادی معنی سے مراد وہ معنی ہے جو میں چاہوں، جو میرے مقصد سے موافقت رکھتا ہو، خواہ خود شاعر کا وہ مفہوم ہو یا نہ ہو۔

مثال یہ مری کوشش کی ہے کہ مرغِ اسیر
کرے قفس میں فراہم خس آشیاں کے لیے

بعض حضرات اس شعر سے منفی مفہوم اخذ کریں گے، یعنی میری سعیِ بے حاصل اس پرندے کی کوششِ بے سود کے مانند ہے جو قفس میں اپنے آشیانے کے لیے تنکے جمع کر رہا ہو ——— مگر میں اس شعر کو سعیِ بے حاصل کے مضمون کا حامل جاننے کے بجائے دارائے درسِ ہمت و عزم

جانتا ہوں، میرے نزدیک غالب کا مقصود اس شعر سے یہ تھا کہ آزادی کی امید دل میں ہر دم تازہ رہنی چاہیے، اور جب آزادی میسر آئے تو تعمیرِ آشیاں کے لیے کچھ تنکے ہمراہ لے کر قفس سے نکلنا مناسب تر عمل ہوگا ــــــ بالکل اسی طرح علامہ اقبال نے بھی دورِ غلامی ہی میں بامید آزادی بعض ایسے امور و نکات پر بحث کی جو اجتہاد کے طالب اور مقتضی تھے۔ یہ الگ بات ہے کہ آج درجنوں اسلامی ممالک آزاد ہو چکے ہیں، ہمارے اپنے وطن عزیز سمیت۔ مگر صدیوں کی کاہلی نے ذہنوں پر جو پھپھوندی جما دی تھی، وہ پوری طرح اتر تی دکھائی نہیں دیتی ــــــ یہاں وہاں سے کچھ حصہ چھیل دیا جاتا ہے ورنہ پھپھوندی کا عمومی اور بسیط تسلط بدستور قائم ہے ــــــ ریاض خیر آبادی کا شعر ذیل اس کیفیت کی بخوبی ترجمانی کرتا ہے:

نشیمن میں گزرے کئی موسمِ گل
قفس میں جو ٹوٹے تھے، وہ پر نہ نکلے

الغرض اب وہ دن گزرنے والے تھے جب گوشے میں قفس کے بہت آرام تھا۔ اب براہِ راست ہر ذمہ داری آن پڑنے والی تھی۔ چنانچہ علامہ اقبال نے ۱۹۲۴ء کے اواخر سے لے کر ۱۹۲۶ء کے نصف اوّل تک فقہ و اجتہاد کے بارے میں کئی خط تحریر کیے۔ جیسا کہ پہلے بیان ہوا، اسی عرصے میں انہوں نے "اجتہاد فی الاسلام" کے موضوع پر وہ مضمون قلمبند کیا تھا جو دسمبر ۱۹۲۴ء میں اسلامیہ کالج لاہور کے حبیبیہ ہال میں پڑھا تھا اور اخبارات میں اسی مضمون کے چرچے کی بدولت علامہ اقبال کو سیٹھ جمال محمد کی طرف سے دعوت ملی کہ وہ مدراس آئیں اور وہاں کی مسلم ایسوسی ایشن کے اجلاس میں اپنے افکار، خصوصاً اجتہادی افکار کا اظہار فرمائیں۔ اس دعوت کو قبول کرنے کے بعد علامہ کو اس موضوع پر مزید تحقیق و جستجو کی ضرورت محسوس ہوئی۔

اسی دوران میں صاحبزادہ آفتاب احمد خاں وائس چانسلر علی گڑھ یونیورسٹی نے اسلامی نصابِ تعلیم کے باب میں ایک بنیادی خاکہ تیار کرایا تھا جس کا ایک نسخہ علامہ اقبال کو ارسال کیا تھا اور ان سے اس ضمن میں رائے طلب کی تھی۔ علامہ اقبال نے ۴ جون ۱۹۲۵ء کو ایک خط میں اس خاکے سے متعلق اپنی آراء کا اظہار کیا۔ خط مفصّل ہے اور خاکے کی ہر شق پر الگ الگ بحث عمل میں آئی ہے۔ جہاں تک فقہ والی شق کا تعلق ہے، جناب محمد احمد خاں نے علامہ کا عندیہ بدیں الفاظ میں بیان کیا:

"اسلامی فقہ کی تشکیلِ جدید کی جائے۔ یہاں فقہ سے مراد وہ نہیں جو عام طور پر لی جاتی ہے۔ جس طرح اقبال دینیاتی اور کلامی مسائل کے لیے

تفکرِ اسلامی کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، اسی طرح فقہ سے ان کی مراد روزے، نماز وغیرہ کے احکام نہیں بلکہ اسلام کے جملہ اجتماعی (عمرانی) پہلوؤں (مثلاً سماجی، سیاسی، اقتصادی و قانونی) کی تعلیم مراد ہے، یعنی وہ چاہتے ہیں کہ وہ دورِ جدید کے تمام عمرانی علوم (Social Sciences) کے مطالعہ کی روشنی میں اسلام کے اجتماعی (عمرانی) اصول و احکام یا بالفاظِ دیگر اسلام کے اجتماعی نظم کی توضیح و تشریح کی جائے"۔[۲۳]

علامہ اقبال کے پیشِ نظر برِ عظیم پاک و ہند ہی کے مسلمانوں کا مستقبل نہ تھا، ان کے پیشِ نظر پوری امّت کا مستقبل تھا۔ ابھی جناب محمد احمد خاں کے اقتباس میں ہم نے دیکھا کہ پیشِ نظر "اسلام کے اجتماعی اصول و احکام" ہیں۔ درحقیقت فقہ اسلامی نے جس کے اساسی ضوابط قرآن حکیم کے مبادیات پر استوار ہیں، مسلمانوں کو ایک طرح سے یکساں رویّے کا مالک بنا دیا۔ یہ چیز خود مسلمانوں کو محسوس نہیں ہوتی، اس لیے کہ یہ ان کا معمولِ حیات ہے۔ غیروں کو یہ چیز بالوضاحت محسوس ہوتی ہے۔ مسلمانوں میں فقہ یا دین کہیے ان کے یہاں ضوابط و قواعد نے ان کی زندگی کو اس طرح متاثر کیا ہے کہ جملہ شعبہ ہائے حیات میں ایک ربط و تعلّق نمایاں طور پر موجود ہے۔ اندازِ حیات کی یہ ہم آہنگی ہر مسلم سوسائٹی میں موجود ہے لہٰذا مسلمان سوسائٹیاں خواہ وہ کہیں بھی ہوں، ایک ہی سانچے میں ڈھلی دکھائی دیتی ہیں۔ یہاں ولفرڈ کینٹول سمتھ (Wilfred Cantwel Smith) کا حوالہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا:

> "زندگی کے تقریباً ہر شعبے کو خواہ وہ کسی بھی موضوع سے متعلق تھا، اسلامی رنگ میں رنگ دیا گیا اور یہی وہ اسلامی ڈھانچہ تھا جس نے اسلامی معاشرے کو ہم جہتی قوت بھی عطا کی اور زور اور ولولہ بھی بخشا۔ اس وحدت آموز قوت (توحیدی قوت) کا مرکزہ دینی ضابطہ و آئین تھا جو اپنے طاقتور اور حرکی دولے کے جلو میں ہر بات کو نظم و ترتیب سے نوازا رہا تھا۔ عبادات سے لے کر حقوقِ ملکیت تک، سب معاملات اسی کے زیرِ اثر تھے۔ اسلامی آئین (فقہ) نے مسلمان معاشرے کو قرطبہ (ہسپانیہ) سے لے کر ملتان تک وحدت بخش رکھی تھی یہی نہیں، بلکہ اس نے مسلمان فرد کو بھی (خود اس کی ذات میں) وحدت سے نواز رکھا تھا، اس لیے کہ اس کی ساری

زندگی کو پاکیزہ سانچے میں عملاً منضبط اور منظّم کر کے ایک بامعنی اور
بھرپور 'کل' بنا دیا تھا ——۔[۲۴]

مسٹر سمتھ کا جو قول اوپر درج ہوا، اس میں ایک نہایت پتے کی بات بتائی گئی ہے۔ وہ یہ کہ فقہ نے فقط اسلامی سوسائٹی ہی کو نہیں بلکہ فرد کو بھی وحدت سے نواز رکھا تھا۔ یہ بڑی گہری سچائی ہے۔ تشریح یہ ہے کہ جس شخص کا کوئی نقطۂ ایمان ایسا نہ ہو جو اس کی شخصیت کو مرکزیت عطا کر سکے تو وہ شخص ایک شخص نہیں ہو سکتا۔ یقین کی مرکزیت سے محروم شخص شخصاً ایک ہوتا ہے مگر اس کی شخصیت ایک نہیں ہوتی، اور اگر شخصیت ایک نہ ہو تو تکمیلِ شخصیت کیسے عمل میں آئے؟ جس کا مطلب ہے کوئی فرد اپنی خودی تک کیونکر رسائی حاصل کر سکے۔ تربیت خودی "توحید" کے انسانی رگ و پے میں سرایت کر جانے کا نام ہے اور یہ امر اس وقت تک ممکن الوقوع نہیں جب تک ضابطہ و قاعدۂ حیات میں ایک مرکز کے حوالے سے ربط موجود نہ ہو۔ وہ مرکز خدا ہے۔ اس مرکز کا پرتو محسوس حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرتِ طیبہ ہے جسے فقہی اصطلاح میں "سنت" کہتے ہیں۔ قرآن اور سنت کی روح سے سرشار جملہ امور کا عمل بن جانا شریعت ہے۔ شریعت ہی کا اصولیین کے یہاں دوسرا نام فقہ ہے۔ چنانچہ اسلام کی اس روحِ زندہ سے حضرت علامہ کی دلچسپی کی کوئی حد نہ تھی۔ فقہ کا بیدار اور طیار رہنا گویا اسلام کی حقیقی قوت کا ثبوت و اظہار ہے۔

افرادِ امت کی یہ وحدتِ نظر و فکر فقط قانون و اصول کے عام معنی میں باہم مربوط و ہم آہنگ ہونے کے باعث پیدا نہیں ہوئی تھی بلکہ اس کے پیچھے ایک نہایت اہم عنصر اور بھی تھا، اور وہ J.N.D. Anderson کی رائے میں دینی تقدّس کا عنصر تھا۔ وہ کہتے ہیں کہ مغربی ذہن کی روح سے آئین و قانون کی حیثیت سے ایک فوری صورتِ حال کی تحدید و تشریح اور اس کے باب میں نافذ العمل عدالتی فیصلہ —— اس کے برعکس مسلمانوں کے یہاں قانون چونکہ وحی پر استوار ہے، لہٰذا یہ محض عدالتی یا فقہی رائے یا فیصلہ نہیں رہ جاتا، اس کے ساتھ دینی تقدّس بھی وابستہ ہوتا ہے، چنانچہ سرِ تسلیم خم![۲۵]

پھر عیاں ہے کہ جس قانون کو وحی پر استوار ہونے کی وجہ سے تقدّس اور روحانی احترام میسّر ہو، وہ رویوں، عادتوں اور زندگی کے باب میں نقطہ ہائے نظر پر ضرور اثر انداز ہوتا ہے اس لیے لازم ہے کہ ایسے آئین کو اپنا لینے والے خواہ دنیا میں کہیں بھی آباد ہوں، وہ اپنے آئین کی بنیادی اور اساسی روح کی بدولت، از روئے سیرت، ضرور ہم آہنگ ہوں گے۔ جغرافیائی احوال اور عام مروّج حالات جو ایک معاشرے میں صدیوں کے تجربے کا نچوڑ ہوں، انہیں حتی الامکان اس

وقت تک نہ چھیڑا جائے جب تک وہ صریحاً دین کے مقرر کردہ حرام و حلال سے متصادم نہ ہوں اسلام نے بھی عربی معاشرے کی معروف و مقبول ان باتوں کو بدستور قائم رہنے دیا جو روحِ دین کے خلاف نہ تھیں کیونکہ دینِ اسلام کی روح آسانی پیدا کرنا ہے۔ الاستاذ محمود درویشہ لکھتے ہیں:

"ان من یزید فی ھذا الدین کمن ینقص منہ وان ضرر المتشددین المعسرین مثل ضرر المتساھلین المتہاونین وان اسلم طریق للامتہ ان تذکر دائما انھا امۃ وسط، فتدرک ان خیر الامور الوسط، وان الفضیلۃ وسط بین رذیلتین وان الرسول صلی اللہ علیہ وسلم قال ماخیرت بین امرین الا اخترت ایسرھا"[۲۶]

"دین میں مسائل کو بڑھانے والا ایسا ہی (مجرم) ہے جیسا دین کو چھوڑ جانے والا۔ تشدد اور سختی پیدا کرنے والوں کی ضرر رسانی ویسی ہی ہے جیسی تساہل، بے پروائی اور تحقیر اختیار کرنے والوں کی۔ امت کے لیے سلامت روی کا بہترین طریقہ ہمیشہ یاد رکھو یہ ہے کہ یہ امت متوسط و معتدل امت ہے، جان لو کہ سب سے بہتر طریق کار اعتدال ہے۔ یہ بھی جان لو کہ فضیلت دو رزالتوں کے مابین ہے (اس جانب یا اس جانب، انتہا پسندی رزالت ہے) نیز یہ بھی ذہن میں رہے کہ حضور نبی اعظم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ دو صورتوں میں سے اگر تجھے انتخاب کرنا پڑے تو لازم ہے کہ تو آسان تر کو اختیار کرے۔"

یہ فقہا کا عام طریقہ رہا ہے۔ اسے مصلحت کا نام بھی دیا جاتا رہا ہے اور حق یہ ہے کہ فقہا کا اعتدال ہی تھا کہ ضوابط و آئین اسلام دنیا کے مختلف ممالک میں واقع اسلامی معاشروں میں بسہولت نفاذپذیر اور راسخ رہے۔ Dr. Saba Habachy رقمطراز ہیں کہ اینڈرسن نے افریقہ کے مختلف ممالک میں خاصا وقت گزارا۔ نیاسا لینڈ، زنجبار، کینیا، یوغنڈا، سومالی لینڈ، نائجیریا، غانا، گیمبیا، سیرالیون وغیرہ کا دورہ کیا، عدن کے علاوہ دیگر بلادِ شرق اوسط میں کئی سال بسر کیے۔ اینڈرسن اسلامی آئین کی روح زندہ، قابلیت اور لچک کی داد دیتے ہیں جس کی بدولت یہاں وہاں کی نمایاں تبدیلیوں کے باوصف آئینِ اسلام کی اصل روح بحال رکھی گئی ہے۔[۲۷]

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ اسلامی فتوحات کے پھیلاؤ کی وجہ سے نئے نئے احوال و امور سے واسطہ پڑا، لہٰذا قانون میں باقاعدہ طور پر دنکر ناگزیر ہو گیا تھا۔ فقہا نے عرق ریزی سے کام لیا اور نتیجتہً فقہ کے مذاہب کی تدوین عمل میں آئی۔ ان مذاہب کے نزدیک اجتہاد کے تین درجے ہیں (ا) تشریع

یا قانون سازی میں مکمل آزادی لیکن جس سے عملاً صرف مؤسسین مذاہب ہی نے فائدہ اٹھایا۔
(ب) محدود آزادی جو کسی مخصوص مذہبِ فقہ کے اندر ہی استعمال کی جا سکتی ہے اور اج) وہ مخصوص آزادی جس کا تعلق کسی ایسے مسئلے میں جسے مؤسسین مذاہب نے جوں کا توں چھوڑ دیا ہو، قانون کے اطلاق سے ہے ـــــــ بہر حال علامہ اقبال نے شقِ اوّل تک محدود رہنا چاہا، یعنی قانون سازی میں کامل آزادی تک۔[۲۸]

بقول علامہ اقبال اجتہاد کے باب میں اجازت کے باوصف عموماً شرائط ایسی کڑی معین کر دی گئیں کہ عملاً ان کا پورا کرنا ممکن نہ ہو، اور ساتھ ہی وہ تعجب کے عالم میں فرماتے ہیں:

"یہ روش اس نظامِ قانون نے اختیار کی جس کی بنیادیں قرآن مجید پر استوار ہیں جو زندگی کو متحرک اور متغیر قرار دیتا ہے۔"[۲۹]

علامہ اقبال کے نزدیک اس ٹھہراؤ کا باعث ایک تو معتزلہ اور عقلیین کی موشگافیاں اور پھر منہ زور رویہ تھا جس کے باعث فقہا کو خطرہ محسوس ہوا کہ اس طرح نظامِ مذہبیتِ اسلام کا استحکام ختم ہو جائے گا، دوسرے تصوف کا سکوفی رویہ کچھ معتزلہ کے ستائے ہوئے اور کچھ فقہا کی خشک حیلہ تراشیوں اور موشگافیوں سے بے زار بہت سے ذہین افراد نے گوشہ نشینی میں پناہ لی اور آئندہ نظام کی زمام متوسطین کے ہاتھ میں رہی لہٰذا تقلید کے سوا چارہ نہ تھا، تیسرے بغداد کی تباہی سے فکری سراسیمگی اور افکار میں ہزیمت کی پیدا کردہ افراتفری سے خوف لاحق ہوا، اور ضروری محسوس ہوا کہ جو فقہی سرمایہ میسر ہے، اسی کی پاسبانی کی جائے اور مباحث کے نئے در نہ کھولے جائیں اور مسلمانوں کی ہیئتِ اجتماعیہ کو منتشر ہونے سے بچایا جائے، علامہ اقبال کے نزدیک یہ روش کسی قدر حق بجانب بھی تھی۔[۳۰]

لیکن ظاہر ہے کہ ٹھہراؤ جمود بن جاتا ہے اور پھر تحجر تک پہنچتا ہے۔ اس انحطاط کا سدِ باب ایسے ہی افراد کر سکتے ہیں۔

"جو اپنی ذات اور خودی میں ڈوب جائیں، کیونکہ ایسے ہی افراد جن پر زندگیوں کی گہرائیوں کا انکشاف ہوتا ہے اور ایسے ہی افراد وہ نئے نئے معیار پیش کرتے ہیں جن کی بدولت اس امر کا اندازہ ہونے لگتا ہے کہ ہمارا ماحول سرے سے ناقابل تغیر و تبدل نہیں، اس میں اصلاح اور نظرِ ثانی کی گنجائش ہے۔ یوں بھی ماضی کا غلط احترام، علیٰ ہذا ضرورت سے زیادہ

> تنظیم کا وہ رجحان جس کا اظہار تیرہویں صدی اور بعد کے فقہا کی کوششوں سے ہوتا ہے، اسلام کی اندرونی روح کے منافی تھا اور یہی وجہ ہے کہ ابن تیمیہ کی ذات میں جو بڑے سرگرم عمل اہلِ قلم اور اسلام کے نہایت پرجوش مبلغ تھے ـــــــ اس روش کے خلاف ایک زبردست ردِ عمل ہوا۔[۱۲۱]

بقول علامہ اقبال امام ابن تیمیہ خود بھی اجتہاد کے دعویدار تھے، انہیں بھی ابن حزم کی طرح فقہ حنفی کے اصول قیاس اور اجماع سے انکار تھا، تاہم ابن تیمیہ کی تعلیمات کا ٹھیک ٹھیک اظہار محمد بن عبدالوہاب کی تحریک میں ہوا اور پھر سنوسی تحریک، تحریکِ اتحادِ اسلامی (جمال الدین افغانی) اور بابی تحریک میں جسے گویا عجمی بازگشت کہنا چاہیے، عربی احتجاجیت کی ـــــــ علامہ اقبال ازرہ وضاحت کہتے ہیں:

> "یہاں بحث آزادئ اجتہاد کی اس روح سے ہے جو اس تحریک میں کام کر رہی تھی۔ یہ دوسری بات ہے کہ داخلی طور پر اس کا مزاج سرتاسر قدامت پسند تھا۔ اس نے مذاہب اربعہ کی قطعیت سے تو انکار نہیں کیا اور اس لیے آزادئ اجتہاد کے حق پر بھی بڑے شدومد سے زور دیا لیکن ماضی کے بارے میں چونکہ اس کا نقطۂ نظر سرتاسر غیر تنقیدی رہا، لہٰذا امورِ قانون میں اس نے اپنا دارومدار صرف احادیث پر رکھا۔"[۱۲۲]

جب حضرت علامہ ان خطبات کی تیاری کر رہے تھے تو ان کے فکرستانِ ذہن میں نئے نئے سوالات کے غنچے کھل رہے تھے۔ اگر صرف وہی سوالات سامنے رکھے جائیں جن کے جوابات سن ۱۹۲۴ء کے اواخر سے لے کر سن ۱۹۲۶ء تک کے عرصے میں انہوں نے وقتاً فوقتاً مولانا سید سلیمان ندویؒ سے بذریعہ مکاتیب طلب کیے تو محسوس ہوتا ہے کہ ان کے پیشِ نظر فقط "مقالہ" ہی نہ تھا ـــــــ خیال یوں گزرتا ہے کہ ان کے ذہن میں قرآنی ہدایات اور ارشادات کے حوالے اور نسبت سے کوئی بڑا تحریری منصوبہ تھا، اور وہ لازماً قرآنی فقہ کے اصول و مبادیات اور قواعد وضوابط ہوں گے جن کی تشریح دورِ معاصر کے احوال کے حسبِ تقاضا مرتب کرنا مطلوب ہوں گے۔ (لعدازاں انہوں نے ایک سے زیادہ خطوط میں اس ارادے کا کھل کر اظہار بھی کیا۔ بہرحال، "الاجتہاد فی الاسلام" والے مقالے میں وہ ساری باتیں نہیں سما سکیں، اور سما سکتی بھی نہ تھیں جو وہ پیشِ نظر رکھتے تھے۔ اور جن کے ضمن میں پیدا ہونے والے سوالات کے جواب مہیا کرنے کی انہوں نے تیاری شروع کر رکھی

تھی ـــــ حضرت علامہ کو احساس تھا کہ وہ متداول معنوں میں یکے از علماء دین نہ تھے، اور وہ اس امر کو چھپاتے بھی نہ تھے۔ اسی لیے وہ بے تکلف سوال عرض کرتے تھے اور جواب چاہتے تھے۔ یہ ایک مخلص طالب علم کا انداز ہے اور ایک بیدار اور طبّاع ذہن کا ذخیرہ۔

جناب ڈاکٹر جاوید اقبال نے "زندہ رود" کی جلد سوم میں صفحہ ۶۵ سے ۶۸ تک بہت سے ایسے سوالات کی ایک فہرست درج کردی ہے۔ یہ سوالات "کلامی" بھی ہیں اور فقہی بھی بلکہ حاوی حصہ فقہی سوالات کا ہے۔ ذیل میں وہ سوالات جوں کے توں، جناب ڈاکٹر جاوید اقبال کے شکریے کے ساتھ، درج کیے جارہے ہیں:

"قرآن کتاب کامل ہے اور وہ خود اپنے کمال کا مدعی ہے۔ اس کا کمال عملی طور پر ثابت کرنے کے لیے ضروری ہے کہ معاملات کے اصول، جو دیگر اقوام میں اس وقت مروّج ہیں، پر قرآنی نقطۂ نگاہ سے تنقید کی جائے اس کے لیے کیا ذرائع اختیار کیے جائیں؟

متکلمین میں سے بعض نے علم مناظر و مرایا کی رُو سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ خدا تعالیٰ کو دیکھ سکنا ممکن ہے۔ یہ بحث کہاں ملے گی؟ رویت باری کے متعلق جو استفسار کیا گیا اس کا مقصد یہ تھا کہ شاید اس بحث میں کوئی ایسی بات نکل آئے جس سے آئن سٹائن کے انقلاب انگیز "نظریہ نور" پر کچھ روشنی پڑے۔ اس خیال کو ابن رشد کے ایک رسالے سے تقویت ہوئی جس میں انہوں نے ابوالمعالی کے رسالے سے ایک فقرہ اقتباس کیا ہے۔ ابوالمعالی کا خیال آئن سٹائن سے بہت ملتا جلتا ہے، گو متقدم الذکر کے ہاں یہ بات محض ایک قیاس ہے اور مؤخر الذکر نے اسے ریاضی کی رو سے ثابت کر دیا ہے۔

کیا اجماع امت نصِ قرآنی کو منسوخ کر سکتا ہے؟ مثلاً مدتِ شیر خوارگی جو نص صریح کی رو سے دو سال ہے، کم یا زیادہ ہو سکتی ہے یا حصص شرعی میراث میں کمی بیشی کر سکتا ہے؟ بعض حنفاء اور معتزلیوں کے نزدیک اجماع امت یہ اختیار رکھتا ہے۔ کیا مسلمانوں کے فقہی لٹریچر میں کوئی ایسا حوالہ موجود ہے؟

آپ نے ارشاد کیا ہے کہ فقہا نے اجماع سے نص کی تخصیص جائز سمجھی ہے۔ ایسی تخصیص یا تعمیم کی کوئی مثال؟ کیا ایسی تخصیص یا تعمیم صرف اجماع صحابہؓ ہی کر سکتا ہے یا علماء و مجتہدین امت بھی کر سکتے ہیں؟ مسلمانوں کی تاریخ میں صحابہؓ کے بعد کوئی ایسی مثال ہو تو آگاہ کیجیے۔ تخصیص یا تعمیم حکم سے کیا مراد ہے؟ اگر صحابہ کا کوئی حکم نص کے خلاف ہو تو اس سے یہ مراد لی جائے گی کہ کوئی

ناسخ حکم ان کے علم میں ہوگا۔ کیا کوئی حکم ایسا بھی ہے جو صحابہ نے نصِ قرآن کے خلاف نافذ کیا ہو؟

حضور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی دریافت کردہ مسئلہ کا جو جواب وحی کی بنا پر دیا وہ تمام امت پر حجت ہے اور وہ وحی بھی قرآن مجید میں داخل ہوگئی۔ لیکن جو جواب محض استدلال پر دیا گیا جس میں وحی کو دخل نہیں کیا، کیا وہ بھی تمام امت پر حجت ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہو تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام استدلالات بھی وحی میں داخل ہیں یا بالفاظ دیگر کہ قرآن و حدیث میں کوئی فرق نہیں؟

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حیثیتیں ہیں: نبوت اور امامت۔ نبوت میں احکام قرآنی اور آیاتِ قرآنی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے استنباط داخل ہیں۔ اجتہاد کی بنا محض عقلِ بشری اور تجربہ و مشاہدہ ہے، کیا یہ بھی وحی میں داخل ہے؟ اگر وحی میں داخل ہے تو اس پر آپ کی دلیل کیا ہے؟

وحی غیر متلو کی تعریف نفسیاتی اعتبار سے کیا ہے؟ کیا وحی متلو اور غیر متلو کے اعتبار کا پتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں چلتا ہے یا یہ اصطلاحات بعد میں وضع کی گئیں؟

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان کے متعلق صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا۔ کیا یہ مشورہ نبوت کے تحت آئے گا یا امامت کے تحت میں؟

آیا توریت میں قصص بھی ازلی ابدی ہیں یا قاعدۂ قدریت میں جو اصول مضمر ہے، صرف وہی ناقابلِ تبدیل ہے اور قصص میں حالات کے مطابق تبدیلی ہو سکتی ہے؟

آیۂ وصیت کی وضاحت کیجئے؟

کیا امام کو اختیار ہے کہ قرآن کی کسی مقرر کردہ حد (مثلاً سرقہ کی حد) کو ملتوی کر دے اور اس کی جگہ کوئی اور حد مقرر کر دے؟ اس اختیار کی بنا پر کون سی آیت قرآنی ہے؟

امام ایک شخص واحد ہے یا جماعت بھی امام کے قائم مقام ہو سکتی ہے؟

ہر اسلامی ملک کے لیے اپنا امام ہو یا اسلامی دنیا کے لیے ایک امام ہونا چاہیے؟ مؤخر الذکر صورت موجودہ فرق اسلامیہ کی موجودگی میں کیسے بروئے کار آسکتی ہے؟

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے طلاق کے متعلق جو طریقہ اختیار کیا، اگر اس کا اختیار انہیں شرعاً حاصل تھا تو اس اختیار کی اساس کیا تھی؟ زمانہ حال کی زبان میں کیا اسلامی کانسٹی ٹیوشن ان کو ایسا اختیار دیتی تھی؟ فقہا کے نزدیک خاوند کو جو حق اپنی بیوی کو طلاق دینے کا ہے، وہ بیوی کو یا اس کے کسی خویش یا کسی اور آدمی کے حوالے کیا جا سکتا ہے؟ اس مسئلہ کی بنا کوئی آیت قرآنی ہے

یا حدیث ؟

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک طلاق یا خاوند کی موت کے دو برس بعد بھی اگر بچہ پیدا ہو تو بنا میں اس بچہ کے ولد الحرام ہونے پر نہیں کیا جا سکتا۔ اس مسئلہ کی اساس کیا ہے ؟ کیا یہ اصول محض ایک قاعدۂ شہادت ہے یا جزءِ قانون ہے ؟

شمس بازغہ یا صدرا میں جہاں زمان کی حقیقت کے متعلق بہت سے اقوال نقل کیے ہیں، ان میں ایک قول یہ ہے کہ خدا زمان ہے۔ بخاری میں ایک حدیث بھی اسی مضمون کی ہے۔ لاتسبوا الدھر الخ کیا حکمائے اسلام میں سے کسی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے ؟ اگر ایسا ہے تو یہ بحث کہاں ملے گی !

قرونِ وسطیٰ کے ایک یہودی حکیم موسیٰ بن میمون نے لکھا ہے کہ خدا کے لیے کوئی مستقبل نہیں ہے، بلکہ وہ زمان کو لحظہ بہ لحظہ پیدا کرتا ہے۔ میمون نے قرطبہ میں مسلم یونیورسٹیوں میں تعلیم پائی۔ اس لیے کیا اس کا یہ مذہب بھی کسی مسلم حکیم کی خوشہ چینی ہے ؟

مولانا شبلی نے ایک فقرہ شعائر و ارتفاقات کے متعلق نقل کیا ہے: وشعائر الدین امر ظاهر تختصیص به ويمتاز صاحبه به في سائر الاديان كالختان وتعظيم المساجد والاذان والجمعة والجماعات۔ کیا یہ شاہ ولی اللہؒ کی اپنی تشریح ہے ؟ اسی طرح ارتفاقات میں شاہ ولی اللہ کی تشریح کے مطابق تمام تدابیر جو سوشل اعتبار سے نافع ہوں، داخل ہیں مثلاً نکاح و طلاق کے احکام وغیرہ۔ اگر شاہ ولی اللہ کی یہ تشریح صحیح ہے تو سوسائٹی کا کوئی انتظام نہ رہے گا اور ہر ایک ملک کے مسلمان اپنے اپنے دستور و مراسم کی پابندی کریں گے۔ اس کی وضاحت کیجیے۔

الکلام (یعنی علم کلام جدید) میں مولانا شبلی نے حجۃ اللہ البالغہ کے صفحہ ۱۲۳ کا ایک فقرہ عربی میں نقل کیا ہے جس کے مفہوم کا خلاصہ انھوں نے اپنے الفاظ میں بھی دیا ہے۔ اس کے آخری حصہ کا ترجمہ یہ ہے: اس بنا پر اس سے بہتر اور آسان طریقہ کوئی نہیں کہ شعار، تعزیرات اور انتظامات میں خاص اس قوم کے عادات کا لحاظ کیا جائے جن میں یہ امام پیدا ہوا ہے، اس کے ساتھ آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے۔ اس فقرے میں لفظ شعار سے کیا مراد ہے اور اس کے تحت کون کون سے مراسم یا دستور آتے ہیں ؟

کیا حجۃ اللہ البالغہ میں کسی جگہ شعائر کی تشریح شاہ ولی اللہؒ نے کی ہے ؟

شاہ ولی اللہؒ نے لفظ ارتفاقات استعمال کیا ہے، مولانا شبلی نعمانی نے ایک جگہ اس کا ترجمہ انتظامات اور دوسری جگہ مسلمات کیا ہے۔ ان کا اصل مقصود کیا ہے ؟

شاہ ولی اللہؒ نے ارتفاقات کی چار قسمیں لکھی ہیں، ان چار قسموں میں تمدنی امور مثلاً نکاح، طلاق وغیرہ کے مسائل بھی آجاتے ہیں۔ کیا ان کے خیال میں ان معاملات میں بھی سخت گیری نہیں کی جاتی؟
محی الدین ابن عربی کے "فتوحات" یا کسی اور کتاب میں حقیقت زمان کی بحث کس کس جگہ ہے؟
صوفیا میں اگر کسی بزرگ نے اس مضمون پر بحث کی ہو تو اس کا حوالہ دیجئے۔
متکلمین کے نقطۂ خیال سے حقیقت زمان یا آن سیال پر بحث کون سی کتاب میں ملے گی؟
ہندوستان میں بڑے بڑے اشاعرہ کون کون سے ہیں؟ ملا محمود جونپوری کو چھوڑ کر کیا اور فلاسفہ بھی ہندی مسلمانوں میں پیدا ہوئے؟ ان کے اسماء سے مطلع فرمایئے اور تصانیف سے۔
ہندی مسلم فلسفی ساکن پھلواری مصنف "تسویلات فلسفہ" کا نام کیا ہے؟ کتاب مذکور کا نسخہ کہاں سے دستیاب ہو گا؟
مولوی نور الاسلام کا عربی رسالہ بابت "مکان" جو رامپور میں ہے، کس زبان میں ہے؟ قلمی ہے یا مطبوعہ؟ مولوی نور الاسلام کا زمانہ کون سا ہے؟
مسئلۂ آن کے متعلق ابھی مشکلات باقی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلاسفہ پر جو اعتراض ہمارے متکلمین نے کیے وہ مسئلہ زمان کے متعلق خود ان کے انکار پر بھی عائد ہوتے ہیں۔ مولوی سید برکات احمد نے دہر اور زمان میں امتیاز کر کے کسی قدر مشکلات کو کم کرنے کی کوشش کی ہے، مگر مسئلہ نہایت مشکل ہے۔ اس پر مزید روشنی ڈالیے۔
اگر دہر ممتد اور مستمر ہے اور حقیقت میں اللہ تعالیٰ ہی ہے تو حیز کا کیا ہے؟
جس طرح زمان، دہر کا ایک طرح سے عکس ہے، اسی طرح مکان بھی دہر ہی کا عکس ہونا چاہیے یعنی زمان اور مکان دونوں کی حقیقت اصلیہ دہر ہی ہے۔ کیا یہ خیال محی الدین ابن عربی کے خیال سے صحیح ہے؟ کیا انہوں نے مکان پر بحث کی ہے؟ اور اگر کی ہے تو مکان اور دہر کا تعلق ان کے نزدیک کیا ہے؟
میں نے زمان و مکان کے مسئلے کے متعلق مطالعہ کیا ہے جس سے ظاہر ہوا کہ ہندوستان کے مسلم فلسفیوں نے بڑے بڑے مسائل پر غور و فکر کیا ہے، اور اس غور و فکر کی تاریخ لکھی جا سکتی ہے۔ یہ کام آپ کو کرنا چاہیے۔
آپ نے لکھا ہے کہ اسلامی ریاست کے امیر کو اختیار ہے کہ جب اسے معلوم ہو کہ بعض شرعی اجازتوں میں فساد کا امکان ہے تو ان اجازتوں کو عارضی طور پر منسوخ کر دے، بلکہ بعض فرائض کو

بھی یونہی منسوخ کر سکتا ہے ۔ اس کا حوالہ کہاں سے ملے گا؟

کیا یہ صحیح ہے کہ متعہ (نکاح موقت) حضرت عمرؓ سے پہلے مسلمانوں میں مروّج تھا، اور حضرت عمرؓ نے اسے منسوخ کر دیا؟ کیا زمانہ حال کا کوئی امیر بھی کسی امر کی نسبت ایسا فیصلہ کرنے کا مجاز ہے؟ ان معاملات کی ایک فہرست جن کے متعلق رائے قائم کرنا امام کے سپرد ہے ۔ جرائم میں ایسے جرم میں جن کی تعزیر قرآن شریف میں مقرر ہے ، ان کے متعلق امام کیونکر کوئی رائے دے سکتا ہے؟ تواتر عمل کی ایک مثال آپ کے نزدیک نماز ہے ۔ مالکیوں، حنفیوں اور شیعوں میں جو اختلاف صورتِ نماز میں ہے، وہ کیونکر ہوا؟

احکامِ منصوصہ میں توسیعِ اختیاراتِ امام کے اصول کیا ہیں؟ اگر امام توسیع کر سکتا ہے تو ان کے عمل کو محدود بھی کر سکتا ہے اس کی کوئی تاریخی مثال ہو تو واضح کیجیے۔

زمین کا مالک قرآن کے نزدیک کون ہے؟ اسلامی فقہا کا مذہب اس بارے میں کیا ہے؟ قاضی مبارک میں شاید اس کے متعلق کوئی فتویٰ ہے ، وہ فتویٰ کیا ہے؟

اگر کوئی اسلامی ملک (روس کی طرح) زمین کو حکومت کی ملکیت قرار دے تو کیا یہ بات شرعِ اسلامی کے موافق ہوگی یا مخالف؟ کیا یہ بات بھی رائے امام کے سپرد ہوگی ۔

صدقات کی کتنی قسمیں اسلام میں ہیں ، صدقہ اور خیرات میں کیا فرق ہے؟

لفظ نبی کے دو معنی ہیں: خبر دینے والا اور مقام بلند پر کھڑا ہونے والا۔ اوّل الذکر نبی ہمزہ کے ساتھ اور دوسرا بغیر ہمزہ کے ۔ اس ضمن میں راغب اصفہانی نے مفردات میں ایک حدیث بھی نقل کی ہے یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نبی بغیر ہمزہ کے ہوں۔ قرآن شریف میں جن انبیاء کا ذکر ہے، ان میں کون سے نبی بالہمزہ ہیں اور کون سے بغیر ہمزہ؟ یا سب کے سب بغیر ہمزہ کے ہیں؟ اگر قرآنی انبیاء یا آنحضورؐ نبی بغیر ہمزہ ہیں تو لفظ نبی کا مروجہ انگریزی ترجمہ ”پرافٹ“ جس کے معنی خبر دینے والا کے ہیں، کیونکر درست ہو سکتا ہے؟

لفظ نار کا روٹ عربی زبان میں کیا ہے؟

لفظ نجات کا روٹ کیا ہے اور روٹ کے رو سے کیا معنی ہیں؟[۳۹]

علامہ اقبال معاصر دور کے اہلِ نظر نقادوں کی تائید میں کہتے ہیں کہ امتِ مسلمہ جوں جوں آزادی سے ہمکنار اور قوت یاب ہوتی چلی جائے گی، اسلام کی آفاقی روح اپنا جوہر دکھاتی چلی جائے گی، اور ثابت ہو جائے گا کہ اسلام ہر زمانے کا ساتھ دے سکتا ہے ۔ علامہ کا مرکزِ یقین اس باب میں بھی

قرآنِ کریم ہے جو سرا سر حرکی روح کا مالک ہے۔ ان کے الفاظ میں:

"زندگی چونکہ ماضی کا بوجھ اٹھائے آگے بڑھتی ہے اس لیے ہمیں چاہیے کہ جماعت میں تغیر و تبدل کا جو نقشہ ہم نے قائم کیا ہے، اس میں قدامت پسندانہ قوتوں کی قدر و قیمت اور وظائف کو فراموش نہ کریں۔ تعلیماتِ قرآنی کی یہی وہ جامعیت ہے جس کا لحاظ رکھتے ہوئے جدید عقلیت کو اپنے اداروں کا جائزہ لینا ہوگا ——— دنیا کی کوئی قوم اپنے ماضی سے قطع نظر نہیں کر سکتی، اس لیے کہ یہ ان کا ماضی ہی تھا جس سے ان کی موجودہ شخصیت متعین ہوئی۔ اسلام کی حیثیت لاجغرافی ہے اور اس کا مقصد ہے ایک ایسا نمونہ پیش کرنا جو اتحادِ انسانی کی اس تشکیل کے لیے جو بالآخر ظہور میں آئے گی مختلف بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ باہمد گر حریف نسلوں کو اول دولت ایمان سے مالا مال کرے اور پھر اس متفرق اور منتشر مجموعے کو ایک ایسی شکل دے جس کا اپنا ایک شعورِ ذات ہو۔"[۳۵]

حضرت علامہ بھی دیگر مسلم فقہا کی طرح قرآن حکیم ہی کو آئین و قانون کا اولین مصدر قرار دیتے ہیں مگر ساتھ ہی یہ بھی واضح کر دیتے ہیں کہ قرآن حکیم کوئی قانونی ضابطوں کی کتاب نہیں جس میں جملہ امورِ حیات مع جداجدا جزا و سزا، ضابطہ وار دفعہ بدفعہ درج ہو۔ مقصودِ تعلیماتِ قرآن یہ ہے کہ انسان کو کائنات اور خالقِ کائنات کے ساتھ اپنے ربط و تعلق کا اعلیٰ شعور حاصل ہو۔ قرآن نے وسیع القواعد کے ذریعے پوری انسانی زندگی کا احاطہ کیا ہے۔ مسیحیت کی طرح ریاست کو انتظامی اور روحانی یا مادی اور عبادتی، دو حصوں میں جدا نہیں کر دیا۔ حضرت علامہ فقہائے اسلام کی محنت و کاوش کی بھرپور داد دیتے ہوئے کہتے ہیں:

"رومنوں کے بعد عرب ہی وہ قوم ہیں جن کے پاس بڑی محنت سے تیار کیا ہوا ایک نظامِ قانون موجود ہے۔"[۳۶]

فقہائے اسلام کے یہاں دوسرا آئینی ماخذ بہرحال حدیث ہے۔ حضرت علامہ نے گولڈ تسیہر کا حوالہ دیا ہے جس کے خیال میں مجموعہ ہائے احادیث مجموعی طور پر ناقابلِ اعتبار ہیں۔[۳۷] مگر پھر ایک اور مفکر کی زبانی بتایا ہے کہ احادیث کے معتبر مجموعے یا ان کا بیشتر حصہ فی الواقع اسلام کے ظہور اور ابتدائی نشوونما کی حقیقی تاریخ ہے۔ علامہ نے اس امر کا بھی ذکر کیا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فقہی

احادیث سے کم کم کام لیا ہے۔ علامہ کے نزدیک یہ بھی ایک ارتقائے فقہ ہی کی ایک صورت ہے۔ انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کی تائید بھی کی، اس لیے کہ وہ بہرحال اہلِ سنت کے امام ہیں مگر مزاجی توازن پسندی کے باعث ساتھ ہی یہ بھی تحریر کر دیتے ہیں:

"تاہم ہمہ یاد رکھنا چاہیے کہ سب سے بڑی خدمت جو محدثین نے شریعتِ اسلامیہ کی سرانجام دی ہے یہ ہے کہ انہوں نے مجرد غور و فکر کے رجحان کو روکا اور اس کے بجائے ہر مسئلے کی الگ تھلگ شکل اور انفرادی حیثیت پر زور دیا۔ لہٰذا احادیث کا مطالعہ اگر اور زیادہ گہری نظر سے کیا جائے اور ہم ان کا استعمال یہ سمجھتے ہوئے کریں کہ وہ کیا روح تھی جس کے ماتحت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احکامِ قرآنی کی تعبیر فرمائی تو اس سے ان قوانین کی حیاتی قدر و قیمت کے فہم میں اور بھی آسانی ہو گی جو قرآن کریم نے قانون کے متعلق قائم کیے ہیں۔"[۳۰]

اس اقتباس سے ارتقائے فقہ کے ضمن میں حدیث کی افادیت واضح ہو جاتی ہے حضرت علامہ کے مزاج میں انتقاد کے ساتھ اعتدال کا پہلو بھی زوردار ہے۔ وہ حدیث کے منکر نہ تھے۔ وہ حدیث کی افادیت اور صحت کے باب میں بھی مبالغے کے قائل نہ تھے ــــ نہ سارا مجموعہ ہائے احادیث قابلِ قبول اور نہ ان کے ایک مفید ماخذِ فقہ ہونے سے سرے سے انکار، ایک توازن، ایک ضابطہ ــــ تاہم وہ ماضی کی کاوشوں کو نگاہ میں رکھتے ہوئے آگے بڑھنا چاہتے ہیں۔ محمد تقی امینی فرماتے ہیں:

"حدیث کی حجیت اور اس سے فقہ کے استنباط میں کسی فقیہہ نے کلام نہیں کیا البتہ اس کے قبول کرنے کے طریقوں میں اختلاف ہوا ہے، اور ہر فقہ نے اپنے اپنے معیار کے مطابق اس کے ضابطے اور طریقے مقرر کیے ہیں۔"[۳۹]

حضرت امام شافعیؒ تو یہاں تک کہتے ہیں کہ "جب میں کوئی بات کہوں یا کسی قاعدے کو قائم کروں اور اس کے بعد میرے قول کے مخالف، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث معلوم ہو تو اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہی قول معتبر ہے۔"[۴۲] گویا ایک دیا ہوا فیصلہ یا کئی فیصلے جو نافذ بھی ہو چکے ہوں، ان کو لازماً شامل نہ بنایا جائے۔ اگر حدیث ایسی مل جائے جو اس فیصلے سے متفق نہ ہو

تو اس فیصلے کی حیثیت قطعی نہ ہوگی، اور یہ تو ظاہر ہے کہ ایسی کوئی حدیث وہی ہو سکتی ہے جس پر محدثین میں اختلاف نہ ہو اور جو جرح و تعدیل کے ہر معیار پر پوری اترتی ہو۔ آیا محدثین کے اتفاق کو فقہی معنوں میں محدثین کا اجماع قرار دیا جا سکتا ہے؟ اور اس اجماع کا مقام بھی اجماعِ فقہا کا سا ہو سکتا ہے؟ یہ سوال حضرت امام شافعیؒ کے اس قول کی بدولت پیدا ہوتا ہے، جو حجۃ اللہ البالغہؒ کے اسی صفحے پر منقول ہے جس کا حوالہ ابھی دیا گیا ہے۔ یہ قول یوں ہے:

"صاحب تخریج کو یہ بھی نازیبا ہے کہ اپنے یا اپنے اصحاب کے مستخرج قاعدے سے کسی حدیث یا اثر کو جس پر محدثین کا اتفاق ہو، رد کر دے۔"

یہاں اجماع کا مسئلہ خود بخود زیرِ بحث آجاتا ہے۔ ڈاکٹر صبحی محمصانی کی تعریف و تحدید یہ ہے:

"کسی حکمِ شرعی پر کسی زمانے میں مسلمان مجتہدین کا متفق ہو جانا اجماع کہلاتا ہے۔"[۱۱۵]

مگر پوچھنا پڑے گا کہ یہ اجماع ایک مکتبۂ فقہ کے مجتہدین کا اجماع ہے یا ایک خاص دور کے ہر مکتبۂ فقہ کے مجتہدین کا؟ —— لیکن ڈاکٹر صبحی محمصانی ذرا آگے چل کے تحریر فرماتے ہیں:

"مگر امام حنبلؒ اور داؤد ظاہری کے نزدیک اجماع صرف صحابہ کا اجماع ہے، کسی اور کا نہیں۔"[۱۱۶]

جہاں تک حضرت علامہ کا تعلق ہے، ان کے نزدیک ماخذِ اسلام کے اجتہادی امور کے ضمن میں اجماع کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ اجماع کے باب میں اہلِ اصول نے بڑے بڑے معرکے بپا کیے مگر حضرت علامہ کو افسوس اس امر کا رہا کہ ان مباحث سے تعلق رکھنے والی مجالس کسی مستقل مجلسِ شوریٰ کا روپ نہ دھار سکیں۔ حضرت علامہ کے نزدیک اس کا سب سے بڑا سبب مطلق العنان حکومتوں کا ظہور تھا، اور ایسی مباحثی مجالس خود مختار سلاطین کے مفاد میں نہ تھیں۔[۱۱۷]

لیکن فقہ کے مختلف دبستان کا آپس میں لین دین کم سے کم رہا ورنہ ہر فقہ اس طرح پختہ اور اٹل نہ ہو جاتی کہ گویا اہلِ اسلام کے لیے وہ فقہ خود ایک اساسی عقیدہ سا بن کر رہ گئی ہو۔ اس مورد میں حضرت شاہ ولی اللہؒ لکھتے ہیں:

"ترمذی نے عدیؓ بن حاتم سے روایت کی ہے کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ آیت پڑھتے ہوئے سنا کہ عیسائیوں نے اپنے

علماء اور رہبانوں کو علاوہ خدا کے اپنا رب قرار دے لیا تھا (اتخذوا احبارھم و رھبانھم اربابًا من دون اللّٰہ)۔ ــ آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ وآلہٖ وسلم نے اس کو پڑھ کر فرمایا کہ عیسائیوں نے ان کو معبود قرار نہ دیا تھا بلکہ وہ جس چیز کو حلال کہتے تھے، یہ اسی کو حلال سمجھ لیتے تھے اور جس چیز کو وہ حرام ٹھہراتے تھے، یہ بھی اس کو حرام سمجھ لیتے تھے۔ــ نیز اس شخص کے حق میں بھی یہ تقریر درست ہے کہ جو حنفی ہو کر شافعی سے فتویٰ دریافت کرنے کو جائز نہ جانتا ہو اور اس کو تجویز نہ کرتا ہو کہ حنفی مثلاً امام شافعیؒ کی اقتدا کر سکے۔ کیونکہ ایسا خیال قرونِ اولیٰ، صحابہؓ اور تابعینؒ کے اجماع اور اتفاق کے بالکل خلاف ہے۔[۴۴]

حضرت شاہ ولی اللہؒ کے جذبات اس باب میں خاصے شدید ہیں۔ گویا وہ خاص خاص فقہی مدارس کے ساتھ وابستہ ہو کر رہ جانے والوں اور شرع کو فقط ایک خاص جماعت کی نظر سے دیکھنے والوں کو اوپر بیان کردہ حدیث کی روشنی میں انہی مسیحیوں کا مثیل جانتے ہیں جنہوں نے اپنے احبار اور رہبان کو خدا بنا لیا تھا، اور وہ ان معنوں میں کہ فقط انہیں خاص احبار اور رہبان ہی کے بتائے طریق اور رائے کو صحیح اور درست جانتے تھے، حرام بھی وہی اور حلال بھی وہی جو ان کے مخصوص دینی ہادی اور راہبر و معلّم قرار دیں۔

محمد تقی امینی بھی حضرت شاہ ولی اللہؒ کی رائے کے حامل دکھائی دیتے ہیں بلکہ کچھ ان سے آگے ہیں، وہ کہتے ہیں :

"اجماع کی اصل اور ممکن العمل صورت یہی ہے کہ قانونی معاملات میں اہلِ حل و عقد کی ایک مجلس مشاورت قائم ہو اور وہ حالات و مسائل میں غور و فکر کے بعد اس کا صحیح حل تجویز کرے جو ایک طرف کتاب و سنت کے خلاف نہ ہو اور دوسری طرف ضروریاتِ زندگی سے ہم آہنگی پیدا کرنے والا اور دشواریوں پر قابو پانے والا ہو"[۴۵]

محمد تقی امینی نے فقہا کے بجائے اہلِ حل و عقد کہہ کر مفہوم کو بہت وسعت دے دی ہے۔ گویا ان کے نزدیک فقط ہر فقہ سے تعلق رکھنے والے اہلِ علم و بصیرت ہی درکار نہیں بلکہ ایسے لوگ جو امورِ مملکت کا بھی تجربہ رکھتے ہوں، اختیار رکھتے رہے ہوں یا اختیار استعمال میں لاتے ہوں یا

البتہ علامہ اقبال صرف مجلسِ مشاورت تک ہی نہیں رہ جاتے، وہ بات کو آگے بڑھاتے ہیں، جیسے ہیں اور ظاہر ہے کہ ان کے سامنے "ترکی" کی نئی نئی وجود میں آنے والی پارلیمنٹ تھی:

"بلادِ اسلامیہ میں جمہوری روح کا نشو و نما اور قانون ساز مجلس کا یہ تدریجی قیام ایک بڑا ترقی زاقدم ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سرِدست فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں، اپنا یہ حق مجلسِ تشریعی کو منتقل کر دیں گے۔ یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں، اس لیے ممکن بھی ہے تو اس وقت اجماع کی یہی شکل ـــــ مزید برآں غیر علماء بھی جو ان امور میں بڑی گہری نظر رکھتے ہوں، اس میں حصہ لے سکیں گے۔ میرے نزدیک یہی ایک طریقہ ہے جس سے کام لے کر ہم زندگی کی اس روح کو جو ہمارے نظاماتِ فقہ میں خوابیدہ ہے، از سرِ نو بیدار کر سکتے ہیں۔ یونہی اس کے اندر ایک ارتقائی نقطۂ نظر پیدا ہو سکتا ہے۔"[۶۲]

علامہ اقبال کے اس اقتباس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ فقہا حضرات اپنے اپنے مخصوص مکتبِ فقہ ہی سے اکتساب رائے کرتے ہیں، پھر اگر ان سب مسلکوں کو اکٹھا کرنا ہو تو کون سی صورت ہے؟ حضرت علامہ کے نزدیک مجلسِ تشریعی کے ذریعے حاصل ہونے والا اجماع لائقِ ترجیح ہے جہاں ان کی رائے کے مطابق ایسے افراد بھی موجود ہوں جو اگرچہ فقہ کے عالم نہ ہوں مگر زندگی کے مختلف شعبوں میں صاحبِ تجربہ ہوں، لہٰذا زندگی بعض شعبوں میں علمی پیچیدگیوں سے آگاہ ہونے کے باعث قانون و ضوابط کی تیاری میں مدد دے سکتے ہوں۔ علامہ اقبال کو یہی ایک صورت نظر آئی جس کی مدد سے فقہی اجماع میسر آ سکتا ہے۔ یہ امر بہرحال اساسی اصول ہوگا کہ کوئی ضابطہ و قاعدہ روحِ قرآنی کے خلاف نہ ہو۔

جہاں دیگر کئی سوالات حضرت علامہ کے ذہن میں پیدا ہوئے، یہاں یہ سوال بھی خلجان کا باعث رہا کہ اجماع قرآن کا بھی ناسخ ہے؟ یہ سوال بھی ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب کی مرتب کردہ فہرستِ سوالات میں شامل ہے اور حضرت علامہ اس سوال کا جواب بھی علمائے کرام سے دریافت کرتے رہے تھے ـــــ بہرطور وہ خود اس ضمن میں وضاحت کرتے ہیں کہ کسی اسلامی مجلس میں یہ سوال اٹھانا غیر ضروری ہے، مگر ایک مغربی نقاد نے بغیر کوئی سند پیش کیے ہوئے یہ لکھ دیا ہے کہ احناف اور معتزلہ کے نزدیک اجماع قرآن کا بھی ناسخ ہے ـــــ وہ زور دے کر کہتے ہیں اور دعوے کے انداز میں یہ اصرار کرتے ہیں کہ اسلامی فقہ میں اس قسم کی غلط بیانی کی تائید میں کوئی ادنیٰ سی مثال بھی

پیش نہیں کی جا سکتی ہے۔

یہ امر عیاں ہے کہ اجماع خواہ کتنے ہی عقلا کا ہو، شریعت کے واضح احکام پر حاوی نہیں ہو سکتا ــــــ اس ضمن میں مولانا ثناء اللہ امرتسری کی رائے دو ٹوک اور دلچسپ ہے، ان کے بقول "خدا نے شریعت کو جمعیت آراء سے قائم نہیں کیا ہے"۔

رہا اجماعِ صحابہ کا مسئلہ تو یہ خاصا نازک مسئلہ ہے، علامہ اقبال کی تصریح اس مورد میں یہ ہے:

"ہم ایک امرِ واقعی اور امرِ قانونی میں فرق کریں، مثلاً اس مسئلے میں کہ آخری دو سورتیں معوذتان قرآن پاک کا جز ہیں یا نہیں؛ اور جن کے متعلق صحابہ کا بالاتفاق یہ فیصلہ ہے کہ یہ سورتیں جزوِ قرآن ہیں، ہمارے لیے ان کا اجماع حجت ہے کیونکہ یہ صرف صحابہؓ تھے جو اس امرِ واقعی کو ٹھیک ٹھیک جانتے تھے بصورتِ دیگر یہ مسئلہ تعبیر و ترجمانی کا ہو گا۔ لہٰذا ہم کرخی کی سند پر یہ کہنے کی جرأت کر سکتے ہیں کہ اس صورت میں صحابہؓ کا اجماع ہمارے لیے حجت نہیں۔ کرخی کہتا ہے کہ صحابہؓ کا طریق انہیں باتوں میں حجت ہے جن میں قیاس سے کام نہیں چلتا۔ جن معاملات میں قیاس سے کام لیا جا سکتا ہے، ان میں ہم انہیں حجت نہیں ٹھہرائیں گے۔"[9]

یہاں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اگرچہ اجماع کی قوت اپنی جگہ مسلم ہے تاہم اجتہاد کا اصل رہبر قیاس ہے، اور قیاس کے بارے میں گفتگو ذرا آگے چل کر ہو گی۔

جیسا کہ پہلے اشارہ ہوا حضرت علامہ نے دورِ معاصر کے تقاضوں کی روشنی میں اجماع کا حق ایک طرح سے ہر اسلامی ملک کی پارلیمنٹ کو دیا ہے، لیکن وہ افراد اس خطرے سے بخوبی واقف تھے کہ عام مجالسِ قانون ساز کے رکن وہ بھی ہوں گے جو بالعموم فقہ کی نزاکتوں سے آگاہ نہ ہوں گے۔ اس کا علاج ایران نے ۱۹۰۶ء میں یہ کیا کہ ایک مجلس علماء کی بنیاد رکھی تاکہ وہ پارلیمنٹ کی قانون سازی پر نظر رکھے۔ حضرت علامہ کو علماء کی اس مجلس سے بھی کھٹکا محسوس ہوتا ہے اور اس طریق کو بھی پُر خطر قرار دیتے ہیں۔ لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ ایران کی مثال کو اگر سُنّی ممالک سامنے رکھیں تو بھی زیادہ مدت کے لیے نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ موقت بندوبست کے طور پر وہ کسی مجلس علماء کے خلاف نہیں ہیں تاہم ایک دائمی ادارے کے طور پر اس کا قیام لازم و لابد نہیں جانتے۔ گمان یہ ہے کہ حضرت علامہ علماء

کو پارلیمنٹ کے خلاف فیصلہ کن ووٹ کی حیثیت نہیں دینا چاہتے۔ وہ پارلیمنٹ کی نگرانی یا رہنمائی بھی چاہتے ہیں مگر علماء کے ویٹو سے بھی متخذر ہیں۔ ممکن ہے وہ علماء کی اکثریت کو فقہ میں اجتہاد کا قائل نہ جانتے ہوں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ علماء کے نزاع باہم سے بھی گھبراتے ہوں، بہرحال علامہ کے ضمن میں ان کی واضح احتیاط کا تقاضا یہی ہے۔ وہ کسی نہ کسی طرح کا تناسب و توافق چاہتے ہیں، کوئی عدم توازن انہیں گوارا نہیں۔ تاہم جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے، علامہ یہ تجویز ضرور فرماتے ہیں کہ مجلسِ قانون ساز میں علماء کو بطور ایک موثر جزو کے شامل کیا جائے اور علماء کو بھی تلقین کی ہے کہ وہ کھلے مباحثے کی مدد سے بھی اور تبادلۂ آرا کی اجازت دے کر بھی حق راہنمائی ادا کریں۔[۵]

ظاہر ہے کہ حضرت علامہ کے نزدیک پارلیمنٹ یا مجلس قانون ساز کو ایک طرح سے مجلس شوریٰ کی حیثیت حاصل ہے جس میں علماء کی ایک تعداد رکن ہو، اور اگر وقتی طور پر علماء کی کوئی اعلیٰ مجلس ایسی بھی ہو جو باہر سے پارلیمنٹ کی فقہی کارروائیوں پر نگاہ رکھے تو جب بھی کوئی عدم توازن نہ ہوگا مگر واضح ہے کہ علامہ نے اس ضمن میں یہ تفصیلی بات نہیں کہی۔ انہوں نے وسیع القواعد اصول بتا دیئے ہیں۔ یہ امر کہ مجلس قانون ساز کے رکن کس اہلیت کے ہوں، علماء کے انتخاب کی صورت یا طریق کیا ہو؟ اور جو علماء پارلیمنٹ سے باہر پارلیمنٹ کے ناظر و نگران ہوں، ان کا چناؤ کس طرح عمل میں آئے گا۔ گویا یہ سب معاملات حقیقت واقعی کے ظہور پذیر ہونے کی ساعتوں کے امانت دار ہیں۔ عملی دور شروع ہو تو عملی، تشکیلی اور نفاذی عقدے رفتہ رفتہ حل ہونے لگتے ہیں۔ محمد تقی امینی بھی اجماع کے سلسلے میں ایک مجلس مشاورت کے قیام کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ مثلاً لکھتے ہیں:

> ”اجماع کی اصل اور ممکن العمل صورت یہی ہے کہ قانونی معاملات میں اہلِ حل وعقد کی ایک مجلس مشاورت قائم ہو اور وہ حالات و مسائل میں غور و فکر کے بعد اس کا صحیح حل تجویز کرے جو ایک طرف کتاب و سنت کے خلاف نہ ہو اور دوسری طرف ضروریات زندگی سے ہم آہنگی پیدا کرنے والا اور دشواریوں پر قابو پانے والا ہو۔“[۶]

محمد تقی امینی نے ”مجلس مشاورت“ کا مشورہ تو دیا مگر یہ واضح نہیں ہوتا کہ آیا مجلس مشاورت سے مراد پارلیمنٹ ہے یا مجلس قانون یا محض اہل حل وعقد کی ایک جمعیت جو مشورے پیش کرتی ہے۔ اسی طرح محمد تقی امینی نے یہ بھی واضح نہیں کیا کہ اہل حل وعقد سے کیا مراد ہے، وہ لوگ کن اوصاف وکمالات کے مالک ہوں گے اور علم دین سے ان کی آگاہی کا درجہ کیا ہوگا۔ یہ جملہ مسائل تشنۂ تشریح ہیں۔

بہرحال جیسا کہ ہم عرض کر رہے تھے، حضرت علامہ نے کچھ وسیع القواعد سے اصول بتائے ہیں جن میں کسر و انکسار کی گنجائش بالکل واضح ہے تاکہ عملی مشکلات کو ان اصولوں کی روح کے مطابق حل کیا جا سکے۔

حضرت علامہ ۱۹۳۸ء میں انتقال فرما گئے۔ ان کی وفات تک چند مسلم ممالک کو چھوڑ کر باقی سب مغربی استعمار کے پنجۂ غلامی میں گرفتار تھے اور علامہ نے جو کچھ بھی لکھا، عیاں ہے کہ وہ صرف برِ صغیر کے مسلمانوں کی خاطر نہ تھا بلکہ پورے عالمِ اسلام کے لیے تھا۔ جنگِ عظیم دوم کے بعد استعماری قوتیں ٹوٹ گئیں اور مسلم اوطان و اقوام نے یکے بعد دیگرے آزادی کا سانس لینا شروع کیا۔ پاکستان بھی معرضِ وجود میں آ گیا (جس کے قیام کا تصور حضرت علامہ ہی نے دیا تھا، جس کے وجود میں آ جانے کا انہیں یقین تھا اور جس کے حصول کی خاطر انہوں نے قائدِ اعظم محمد علی جناحؒ کو امت کا خضرِ وقت قرار دیا اور یہ ذمہ داری سنبھالنے کے معاملے میں ان کو قائل کرنے کے لیے تادمِ آخر تلقین جاری رکھی، اور پھر اسی راہِ جہاد میں انہوں نے اپنے آخری دو سال میں گوناگوں عوارض کے باوصف اپنے آپ کو قائدِ اعظمؒ کا ایک سپاہی بنائے رکھا)۔ بہرحال، مختلف مسلم ممالک و اقوام کی آزادی کے بعد اجماع کے باب میں میدانِ عمل بہت وسیع ہو گیا۔ اہلِ نظر مسلمانوں نے محسوس کیا کہ اب مل بیٹھنے کے مواقع میسر آ سکتے ہیں۔ چنانچہ ۱۹۴۹ء میں پاکستان میں مسلم ممالک کی پہلی اقتصادی کانفرنس منعقد ہوئی، پھر یہ سلسلہ جاری رہا۔ مسلم ممالک کے نمائندے کسی نہ کسی انداز میں اکٹھے ہوتے ہی رہتے ہیں حتیٰ کہ جدہ میں عالمِ اسلام کا ایک مشترکہ سیکرٹریٹ بھی وجود میں آ چکا ہے۔ اب گنجائش ہے کہ اجماع کو مشترکہ ''ندوہ'' میسر آ جائے جس میں پورے عالمِ اسلام کے چیدہ اہلِ نظر و فکر اور اربابِ فقہ و اصول کا اجتماع ہو جہاں وہ مل بیٹھیں اور مسائل پر اجتماعی آراء کا نچوڑ امت کی خدمت میں پیش کریں تاکہ امت کی فقہی نظر یکساں ہو جائے۔ اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ پوری امت کا رویہ و عمل ہم آہنگ ہو سکے گا۔ پوری امت کا ہم دل اور ہم فکر ہونا ممکن نظر آئے گا اور پھر جب ہم آئینی ہو کر دستوری معاملات میں خود اعتمادی پیدا کر لیں گے اور سعی و کوشش سے اس میدان میں بھی خود کفیل ہو جائیں گے تو ہم مختلف غیر مسلم ممالک سے لیے ہوئے دستوری قرضے بھی لوٹا دیں گے۔ مسلم امت اس وقت کہیں فرانسیسی قواعد کی مقروض ہے، کہیں برطانوی قانون اور عدالتی نظام کی، کہیں سوئٹزرلینڈ کے ضوابط مستعار لیے ہوئے ہیں اور کہیں اطالوی، ہسپانوی اور ولندیزی۔ انشاء اللہ دیگر قرضوں کی طرح ہم یہ قرض بھی اتار دیں گے۔

الاستاذ محمد ابو زہرہ کے کلماتِ ذیل میں یہی روح کار فرما ہے اور میں نہیں سمجھتا کہ یہ کوئی انہونی بات یا محال امر ہے۔ بین الاقوامی ہمہ جہتی دباؤ مسلم اقوام کو مجبور کر رہے ہیں کہ وہ یکجا ہوں اور

وجودِ واحد بن کر قوت و کمال حاصل کریں۔ اس ضمن میں فقہی ہم آہنگی نہایت ضروری بلکہ لابد ہے۔ ہاں تو الاستاذ محمد ابو زہرہ کہتے ہیں:

"فاذا اردنا ان نعيد للشريعة وفقهها روحها وحيويتها بالاجتهاد الواجب استمراره في الامة شرعاً والذي هو السبيل الوحيد لمواجهة المشكلات الزمنية الكثيرة بحلول شرعية جزئية. فالوسيلة الوحيدة الى ذلك هي ان نؤسس اسلوباً جديداً للاجتهاد هو اجتهاد الجماعة بدلاً من الاجتهاد الفردي وطريقة ذلك ان يؤسس مجمع للفقه الاسلامي على طريقة المجامع العلمية واللغوية (الاكاديميات) ويضم هذا المجمع من كل بلد اسلامي اشهر فقهائه الراسخين ممن جمعوا من العلم الشرعي والاستنارة الزمنية وصلاح السيرة والتقوى"۔[52]

"پس اگر ہمارا ارادہ یہ ہو کہ ہم اجتہادِ مسلسل کی مدد سے جس کا تسلسل شرعاً واجب ہے شریعت اور اس کی فقہ کی روح اور ولولے کو از سرِ نو بیدار کریں اور ظاہر ہے کہ عصرِ رواں میں پیش آمدہ کثیر التعداد عقدوں کا جزائی مندا از شرعی حل ہی اس کا واحد طریقہ ہے تو اس مقصد کے حصول کی راہ ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ ہم اجتہاد میں ایک نئے اسلوب کی بنیاد ڈالیں جس کا مطلب یہ ہے کہ اجتہادِ فردی کی جگہ اجتماعی اجتہاد عمل میں آئے۔ اس کا اسلوبِ عمل یہ ہو کہ فقہ اسلامی کے لیے بھی ایک ایسی اکادمی بنائی جائے جیسے سائنسی اور لسانی اکادمیاں ہیں۔ اس اکادمی میں ہر ہر اسلامی ملک کے معروف ترین فقہائے راسخین شامل ہوں جن کی ذات میں شرعی علم، عصری روشنی، حسنِ سیرت، اور تقویٰ جمع ہوں"۔

اجتہاد کا در کسی اجماع نے بند نہیں کیا۔ در کھلا ہے، اور وہ در اس طرح کھلا ہے کہ ذرا اس میں سے جھانک کر دیکھیں تو "روئے شش جہت در آئینہ باز ہے" کا سا منظر کھلا ہے۔

قیاس

رہا قیاس کا مسئلہ تو حضرت علامہ کے نزدیک اس کا معنی ہے قانون سازی میں مماثلتوں کی

بنا پر استدلال سے کام لینا۔ قیاس کی تعریف "نور الانوار" کے الفاظ میں یہ ہے:

"ھو تقدیر الفرع بالاصل فی الحکم والعلۃ"[۵۳]

(فرع کو — جسے مقیس کہتے ہیں۔ اصل یعنی مقیس علیہ کے ساتھ حکم اور علت میں برابر کرنا)۔

اس ضمن میں "مسلم الثبوت" کے الفاظ یہ ہیں:

"مساوات المسکوت بالمنصوص فی علۃ الحکم"[۵۴]

(جس امر کا شریعت میں حکم نہ آیا ہو۔ اس کو منصوص کے ساتھ یعنی جس کا حکم آیا ہو، حکم و علت میں برابر کرنا)۔

مولانا ثناء اللہ ازہری وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"واضح رہے کہ قیاس تین اصول پر متفرع ہو سکتا ہے"۔

(۱) کوئی ایسا حکم ہو جو قرآن مجید میں ہو اس پر کسی دوسرے غیر مذکورہ حکم کو قیاس کرنا، کوئی ایسا حکم ہو جو حدیث میں ہے اس پر کسی دوسرے غیر مذکور حکم کو قیاس کرنا، کوئی ایسا حکم جو اجماع سے ثابت ہو اس پر قیاس کرنا[۵۵]۔ اس کے علاوہ علامہ وضاحت کرتے ہیں کہ قیاس اسی موقع پر عمل میں آئے گا جہاں کتاب و سنت اور اجماع راہنمائی نہ کرے۔ علامہ کا مزاجی توازن یہاں بھی کارفرما ہے۔ وہ محض عقلی موشگافیوں کے بھی قائل نہیں جو احناف کا شیوہ تھا کہ مجرد مسائل پر لمبی لمبی بحثیں ہوں۔ حنفی فقہاء نے زندگی کی من مانی اور تخلیقی آزادی سے آنکھیں بند کر لیں اور یہ سمجھ لیا کہ عقل محض کی بنیادوں پر وہ ایک ایسے نظام فقہ کی عمارت اٹھا سکتے ہیں جو منطقی اعتبار سے سرتا سر کامل و مکمل ہو گا۔ انہوں نے اس کے مقابل امام مالکؒ کے تجربوں اور ٹھوس معاملات سے تعرض کو پسند کیا ہے۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے بطور ایک ماخذِ قانون امام ابو حنیفہؒ کے اصولِ قیاس کی تنقید جس بالغ نظری سے کی ہے وہ اس آریائی رجحان کے خلاف مؤثر سا ایک روک تھی جس نے ہمیشہ مجرد کو محسوس پر ترجیح دی اور جو حوادث سے اتنا لطف اندوز نہیں ہوتا جتنا خیالی سے۔ مگر ساتھ ہی حضرت علامہ نے اس امر کی بھی تصریح کر دی ہے کہ مالکی فقہاء بھی اس حقیقت پسندی کی توسیع میں کامیاب نہ ہوئے۔ وہ اس لیے کہ انہوں نے حجازی روایت میں اپنے آپ کو مقید کر لیا۔ مگر حضرت علامہ کے نزدیک اس بحث و مباحثہ کا اثر یہ ہوا کہ احناف نے استدلالی پہلو کے ساتھ ساتھ یقینی اور حقیقی کو بھی اپنے تفقہ کا جزو بنا لیا۔ اس طرح احناف کے دائرۂ فکر میں بہت وسعت واقع ہو گئی؛

تاہم آگے چل کے احناف نے بھی فقہ کو سکّہ بند کر دیا۔ دیگر مذاہب فقہ کی طرح اس کے باوصف، بقول جناب علامہ:[۵۹]

"اگر مذہب حنفی کے اس بنیادی اصول قانون یعنی قیاس کو ٹھیک ٹھیک سمجھ کر کام میں لایا جائے تو جیسا کہ امام شافعیؒ کا ارشاد ہے، وہ اجتہاد ہی کا دوسرا نام ہے اور اس لیے نصوص قرآنی کی حدود کے اندر ہمیں اس کے استعمال کی پوری آزادی ہونی چاہیے۔"[۵۷]

اسی صفحے پر حضرت علامہ نے امام شوکانیؒ کی زبانی کہا ہے:

"فقہا اس امر کے قائل تھے کہ حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ کے دوران میں بھی قیاس سے کام لینے کی اجازت تھی لہٰذا یہ کہنا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے، محض افسانہ ہے جس کا خیال کچھ تو اس لیے پیدا ہوا کہ اسلامی افکار فقہ ایک معیّن صورت اختیار کرتے چلے گئے، اور کچھ اس ذہنی تساہل کے باعث کہ روحانی زوال کی حالت میں لوگ اپنے اکابر مفکرین کو بتوں کی طرح پوجنا شروع کر دیتے ہیں۔ لہٰذا اگر فقہائے متاخرین میں سے بھی بعض نے اس افسانے کی حمایت کی ہے تو کیا مضائقہ ہے۔"[۵۸]

ذرا آگے چل کر اسی صفحے پر حضرت علامہ نے علامہ سرخسیؒ کے حوالے سے یہ واضح کیا ہے کہ اجتہاد کے باب میں یہ خیال درست نہیں کہ قدما کو اس ضمن میں وہ آسانیاں میسر تھیں جو متاخرین کو میسر ہیں۔ علامہ سرخسیؒ اس خیال کو معقول نہیں مانتے بلکہ بالعکس ان کی رائے یہ ہے کہ فقہائے متاخرین کو اجتہاد کے لیے زیادہ آسانیاں میسر ہیں۔ یہی حضرت علامہ کا اعتقاد ہے، اور اسی سلسلے میں تائیداً الاستاذ الوزہرہ کا حوالہ دیا جا چکا ہے۔

حضرت علامہ کے خطبات میں سرخسی چھپا ہے، در حقیقت زرکشی مراد ہیں۔ دیکھیے "The Reconstruction" کا نیا ایڈیشن جسے پروفیسر شیخ محمد سعید صاحب نے ایڈٹ کیا ہے (ص ۱۴۸ حواشی ص ۱۹۸، ۱۹۹۔ اسی طرح ملاحظہ ہو ڈاکٹر خالد مسعود صاحب کی کتاب "اقبال کا تصورِ اجتہاد" ص ۱۰۲)

یہ تو ہم نے سابقہ اوراق میں دیکھ لیا کہ حضرت علامہ اب اجتہاد کا حق کسی فرد کو دینے کی بجائے پارلیمنٹ کو دینا چاہتے ہیں جس میں وہ لوگ بھی رائے دے سکتے ہوں جو بیشک عالم دین اور ماہرین فقہ میں سے نہ ہوں مگر زندگی کے بعض شعبوں کے ضمن میں علمی مہارت کے مالک ہوں تاکہ

ان کی رائے کی روشنی میں کسی ضابطے کے نفاذ کی راہ میں یا نفاذ سے پیدا ہونے والی، اگر کوئی مشکل ہو تو اس سے نپٹنے میں آسانی ہو۔ حضرت علامہ نے اجتہاد کا حق فقط علمائے دین کے سپرد بھی نہیں کرنا چاہا، زیادہ سے زیادہ یہ تجویز پیش کی کہ محدود عرصے کے لیے علمائے دین اور فقہا کا کوئی بورڈ سا بنا لیا جائے جو براہِ راست دینی معاملات سے تعلق رکھنے والے امور پر نظر ڈال لیں ـــــ کسی ایسے بورڈ کا مستقلاً قائم رکھنا علامہ اقبال کے نزدیک خطرے سے خالی نہ تھا۔

الاستاذ ابوزہرہ بھی انفرادی اجتہاد کے بجائے جماعتی اجتہاد کی تجویز پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں:

"فاذا اردنا ان نعید للشریعۃ وفقہہا روحہا وحیویتہا بالاجتہاد الواجب استمرارہ فی الامۃ شرعاً والذی ہو السبیل الوحید الی المواجہۃ المشکلات الزمنیہ الکثیرۃ بحلول شرعیۃ جریئۃ ـــــ فالوسیلۃ الوحیدۃ الی ذلک فی ان نؤسس اسلوباً جدیداً للاجتہاد ہو اجتہاد الجماعۃ بدلاً من الاجتہاد الفردی ـــــ"

اور اگر ہم نے یہ ارادہ کر ہی لیا ہے کہ شریعت و فقہ کی روح اور حرکت و عمل کو از سرِ نو تشکیل دیں تو یہ اجتہاد ہی کے ذریعے ممکن ہے، اور اجتہاد شرعاً امت کے لیے واجب استمراری ہے اور یہی واحد طریقہ ہے جس کی مدد سے ہم اپنے دور کی کثیر التعداد مشکلات و مسائل کے جرأت مندانہ شرعی حل تجویز کر سکتے ہیں ـــــ لیکن اس امر (تجدید اجتہاد) تک رسائی کا واحد وسیلہ یہ ہے کہ ہم اجتہاد کے لیے ایک نئے اسلوب کی بنیاد رکھیں، اور وہ ہے انفرادی اجتہاد کی جگہ جماعتی اجتہاد کا اسلوب ـــــ[۵۹]

گویا استاذ ابوزہرہ اور علامہ اقبال متفق ہیں کہ اجتہاد انفرادی کے بجائے جماعتی ہو، البتہ علامہ اقبال ذرا جرأت کر کے "جماعتی" اجتہاد کو پارلیمانی صورت دے دیتے ہیں ـــــ استاذ ابوزہرہ "جماعتی" تصور کو پھیلا کر پوری امت کا احاطہ کرنا چاہتے ہیں، اور وہ اس طرح:

"ان یؤسس مجمع للفقہ الاسلامی طریقۃ المجامع العلمیۃ واللغویۃ (الاکادیمیات) ویضم ہذا المجمع من کل بلد اسلامی اشہر فقہائہ الراسخین ممن جمعوا

بين العلوم الشرعى والاستنارة الزمنية وصلاح السيرة والتقوى"[۴۰]

کہ فقہ اسلامی کی اکیڈمی قائم کی جائے، ایسے ہی جیسے مثلاً سائنسی اور لسانی اکیڈمیاں ہیں۔ اور اس فقہی اکیڈمی میں ہر اسلامی ملک کے مشہور ترین فقہائے راسخین شامل ہوں اور ایسے اشخاص ہوں جن میں علمِ شریعت، معاصر علوم سے اکتسابِ فیض، اخلاق کا سدھار اور تقویٰ کے جوہر جمع ہوں۔

مولانا سعید اکبر آبادی فرماتے ہیں:

"آج تو اجتہاد کا لفظ بچے بچے کی زبان پر ہے اور عالم اسلام میں ہر جگہ اس کی اہمیت و ضرورت کا شدید احساس پایا جاتا ہے اور بعض اسلامی ممالک میں اس پر کام شروع بھی ہو گیا ہے۔"[۴۱]

اور پھر مولانا وضاحتاً مختلف اسلامی ممالک میں بسلسلۂ اجتہاد جو سرگرمی عمل میں آ رہی ہے کا اس کی طرف اشارہ کرنے کے بعد اظہار کرتے ہیں:

"اس گزارش کا مقصد یہ ہے کہ عالم اسلام میں اس وقت اسلامی قوانین کی تدوینِ جدید کے لیے جتنی انفرادی اور اجتماعی کوششیں ہو رہی ہیں یہ سب درحقیقت علامہ اقبال کے خواب کی تعبیر ہیں، اس لیے اگر آج وہ حیات ہوتے تو اس پر مسرور ہونے کا حق ان سے زیادہ اور کسے ہوتا، وہ کہتے تھے:

گئے وہ دن کہ تنہا تھا میں انجمن میں
یہاں اب مرے رازداں اور بھی ہیں

اس کی داد دینی چاہیے کہ ایک ایسے دورِ جمود و تعطّلِ ذہنی میں جبکہ لوگ اجتہاد کا لفظ زبان سے نکالتے ہوئے ڈرتے تھے کہ کہیں ان پر آزاد خیالی کا لیبل نہ لگ جائے، علامہ نے اپنی چشمِ بصیرت سے آنے والے زمانے کو دیکھ لیا تھا ـــــ جب مسلم ممالک طوقِ غلامی سے آزاد ہو کر اپنی اپنی حکومتیں لے کر بیٹھیں گے اور دنیا کی دوسری ملکوں کے ساتھ استحکام اور عروج و ترقی کے میدان میں مسابقت کرنے پر مجبور رہوں گے، اس وقت سائنس اور ٹیکنالوجی کی غیر معمولی اور حیرت انگیز ترقیات کے عہد میں سینکڑوں ایسے

جدید مسائل پیدا ہوں گے جن کا حل اجتہاد کے بغیر ناممکن ہوگا۔[۶۲]

یہ تو واضح ہے کہ دسمبر ۱۹۲۴ء میں جب علامہ اقبال نے "اجتہاد فی الاسلام" کے زیرِ عنوان اسلامیہ کالج لاہور میں مقالہ پڑھا تھا، اس وقت فقط ترکی نے از سرِ نو آزاد زندگی کا آغاز کیا تھا، باقی اسلامی ممالک میں عملاً کوئی تجدیدی تحریک وجود میں نہ آئی تھی۔ اس کا ایک سبب تو یہ تھا کہ اکثر و بیشتر مسلم ممالک غلام تھے، ان پر کوئی نہ کوئی یورپی قوت مسلط تھی، پھر یہ کہ ہم برِعظیم کے مسلمانوں کو بہت کم معلوم تھا کہ دیگر مسلم ممالک کے ملک کر کیا رہے ہیں۔

مصطفےٰ کمال اتاترک نے "خلافتِ اسلامیہ" کا ادارہ جو "خلافتِ عثمانیہ" کے لقب سے ملقب تھا، ختم کر دیا۔ علامہ کا اوّلین ردِ عمل یہ تھا کہ

چاک کر دی ترکِ ناداں نے خلافت کی قبا

پھر حسبِ عادت اور اپنی طبعی توازن پسندی کے تقاضے سے سوچا کہ ان احوال میں جن سے مسلمان اس وقت دوچار تھے، اور ممکن بھی کیا تھا، لہٰذا حضرت علامہ کے نزدیک اس وقت یہی مناسب تھا کہ مسلمان ممالک غلامی سے نجات حاصل کریں اور اپنے اپنے علاقوں میں اپنے پاؤں پر کھڑے ہونے کی اہلیت پیدا کریں، اس کے بعد کوئی "اسلامی کامن ویلتھ" قسم کی کوئی شے وجود میں آ سکے گی۔

مطلب واضح ہے کہ انھوں نے ترک حکومت کے رویّے کی مخالفت نہیں کی، ان کے لیے تو ترکوں کا جذبۂ حریت ہی، جس نے مغرب کی استعماری قوتوں کو شکست سے دوچار کر دیا تھا، ان احوال میں بہت کچھ تھا۔ نظم "طلوعِ اسلام" کی روح اسی ترکی روحِ حریت کی داد و آفریں ہے، لیکن جس طرح اس نظم میں علامہ اقبال نے مسلم قومیتوں کا جغرافیائی اور نسلی حدود تک مقید رہ جانا ملتِ اسلام کے لیے مضر قرار دیا، اسی طرح اپنے خطبات میں بھی آخری منتہیٰ نظر اسی امر کو بتایا، اور اولادِ آدم کی روحانی جمہوریت البتہ ہر اہم مہم کے لیے کسی قدر تدریج کی ضرورت لازم تھی۔

حضرت علامہ نے ترکوں کے "تجدد" کو اس وقت نیک فال جانا اور چاہا کہ دیگر مسلم معاشرے بھی اپنے اپنے سرمایۂ فقہ و اجتہاد کو کھنگال لیں۔ علامہ کو یقین تھا کہ اسلام کی قوتِ نامیہ نئی صورتِ حال کا ساتھ دے کر اپنی اصلی روح کو بحال رکھ سکتی ہے لہٰذا اگر وقتی طور پر ترک قدرے تیزی دکھا رہے ہیں تو ہمیں انتظار کر لینا چاہیے۔ حضرت علامہ تو اسی پر بہت خوش تھے کہ چلو حرکت و عمل کا آغاز تو ہوا۔ وہ غلط عمل کو بے عملی پر ترجیح دیتے تھے، بے عملی موت ہے۔ غلط عمل کرنے والے میں زندگی تو ہے، اس سے تو عمل کا کانٹا ہی بدلنا ہے۔ مگر بے عمل کس کام کا؟ وہ کافر ہو تو جب ناکارہ، مسلم ہو تو جب نکھٹو۔ اسی

لیے تو فرمایا تھا ؎

گر از دست تو کارِ نادر آید
گنا ہے ہم اگر باشد ثواب است:

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں ؎

کافرِ بیدار دل پیشِ صنم!
بہ ز دیندارے کہ خفت اندر حرم

یہاں تک کہ عارضی صورتِ حال کے طور پر ترکی زبان میں اذان اور نماز کی بھی مخالفت نہ کی۔ یہ کہہ دیا کہ اس سے قبل ابنِ تومرت نے بھی بربری زبان میں نماز و اذان کی اجازت دی تھی ____ اور ہمیں معلوم ہے کہ وہ اجازت عارضی تھی، بربر جلد ہی پھر عربی نماز و اذان کی جانب لوٹ آئے تھے ____ یہاں ضمناً اس امر کا ذکر کر دیا جائے کہ مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے فرمایا ہے کہ ابنِ تومرت کی طرف سے بربری زبان میں نماز و اذان کا حوالہ نہیں ملتا۔[۲۳] پروفیسر شیخ محمد سعید صاحب نے خطبات کے نئے انگریزی ایڈیشن میں دو تین تاریخی، قریب العہد حوالے دے کر ثابت کر دیا ہے کہ بربری زبان میں اذان و نماز کچھ عرصہ مروّج رہی تھی۔[۲۴] ساتھ ہی یہ بھی واضح ہے کہ حضرت علامہ نے پارلیمانی نظام ری پبلک کی صورت میں پسند فرمایا تھا اور جیسا کہ قبل ازیں عرض کیا جا چکا ہے، انفرادی حقِ اجتہاد کی جگہ جماعتی حقِ اجتہاد کو ترجیح دی اور بہ تقاضائے زمانہ ترجیحی رویّہ یہ تھا کہ یہ حق پارلیمنٹ کو دیا جائے ____ اس پارلیمنٹ کے باب میں علمائے دین اور فقہا کی کیا پوزیشن ہو، یہ اظہار کیا جا چکا ہے۔

ہمیں معلوم ہے کہ جب حضرت علامہ نے ان خطبات کا آغاز کیا، یعنی دسمبر ۱۹۲۴ء میں، تو حالات سیاسیہ ہند کیا تھے۔ اسی طرح یہ بھی عیاں ہے کہ مجموعی طور پر امتِ مسلمہ کا عالم کیا تھا۔ تحریکِ خلافت کا ندرا اس عرصے میں رفتہ رفتہ ٹوٹ گیا۔ اس تحریک نے جو ظاہری تاثر ہندو مسلم اتحاد کا دیا تھا، وہ ۱۹۲۴ء تک مضمحل ہو گیا اور پھر جلد ہی ہندو مسلم فساد شروع ہو گئے، شدھی اور سنگھٹن کی تحریکیں چلیں۔ مسلمانوں نے جواباً تبلیغی کانفرنس کاری کا آغاز کیا، اسی دوران میں یعنی ۱۹۲۶ء میں حضرت علامہ پنجاب لیجسلیٹو کونسل کے رکن منتخب ہوئے۔ وہ عملِ انتخاب بھی علامہ کے لیے سبق آموز اور عبرت افروز تھا۔ انھوں نے بہت قریب سے مغربی رُمیس مزاج مگر دانش پیمانہیں بلکہ سر شمار جمہوریت کو عمل پیرا دیکھا۔ مغربی طرزِ جمہوریت کی ہو بہو نقالی کے وہ اسلامی معاشرے میں ____ کبھی بھی قائل نہ تھے مگر ذاتی مشاہدے اور تجربے نے بہت کچھ مزید تلقین فرمائی۔ مغربی جمہوریت کو دیوِ استبداد کا رقص تو وہ پہلے بھی قرار دے چکے تھے مزید

تائید کے طور پر اسی دور میں چھپنے والی "زبورِ عجم" کے "گلشنِ راز جدید" میں جمہوریت کو بھی

فرنگ آئینِ جمہوری نہاد است
رسن از گردنِ دیوے کشاد است

—— "دیو" —— قرار دے دیا ——

بہرحال، یہ دور حضرت علامہ کے لیے انتہائی مصروفیت کا دور تھا۔ ۱۹۲۶ء سے پنجاب اسمبلی کی رکنیت کے باعث مصروفیت اور بھی بڑھ گئی تھی۔ پھر یہی دور سائمن کمیشن کی تشریف آوری اور مسلم لیگ کے انقسام کا دور ہے۔ یہی دور "نہرو رپورٹ" کے مرتب ہونے اور پھر غرق ہونے کا ہے۔ اسی دور میں کانگریس کے کلکتہ سیشن میں مسلم لیگ کے قائدین کی وہ دل شکنی ہوئی جس کے باعث ان کے اور ہندو کانگریس کے راستے جدا جدا ہو گئے۔ اسی دور میں آل پارٹیز مسلم کانفرنس کے ایک بار، دوسری بار اور تیسری بار اجتماعات ہوئے —— حضرت علامہ ان تمام ملّی امور میں بہ شدّ و مد شریک تھے۔ اور ساتھ ہی ساتھ یہ خطبات یعنی "تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" بھی مرتب ہو رہے تھے۔ "زبورِ عجم" جیسی بلند پایہ کتاب بھی اسی دور کی پیداوار ہے اور اسی دور میں ساتھ کے ساتھ "جاوید نامہ" کا نقش بھی ذہن میں اُبھر رہا تھا۔ جاوید نامہ ۱۹۳۲ء میں چھپا۔

علامہ کا ذہنِ رسا اور فکرِ فعّال معاملات و امور کی ہر دم جہان پھٹک کا عادی تھا، لہٰذا ان کا سفرِ تفکیر جاری و ساری رہا۔ ان کا "مرحلۂ شوق" طے نہ ہوا۔ چنانچہ جن چیزوں کی انہوں نے ترکوں کو آغازِ کار میں اجازت دی تھی اور کسی نیک امید پر ایسا کیا تھا، انہی چیزوں کے ضمن میں انہوں نے جاوید نامہ بالِ جبریل اور ضربِ کلیم وغیرہ میں گرفت کی ہے

تو نگر در کعبہ را رخت حیات
گر ز افرنگ آیدش لات و منات!

کی طرز کے اشعار انہوں نے مصطفےٰ کمال اتاترک ہی کو خطاب کر کے کہے تھے —— اسی طرح مثلاً یہ شعر ہے

لا دینی و لاطینی کس پیچ میں الجھا تو!
دارو ہے ضعیفوں کا لَا غَالِبَ اِلَّا ھُو!

نیز یہ شعر دیکھیے ہے

نہ مصطفٰے نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روحِ شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی

ابلیس کی مجلس کی شوریٰ نے کئی سابق نظریات سے علامہ کو مایوس کر کے آخر کار اسلام اور فقط اسلام کا سہارا لینے اور پرچم بلند کرنے کا از سرِ نو عزمِ صمیم عطا کیا۔ گویا کسی ''ازم'' کی پیوندکاری بھی گوارا نہیں۔ لاہور ریڈیو کو انھوں نے جو پیغام جنوری ۱۹۳۸ء میں ''سالِ نو'' کی مناسبت سے دیا، وہ ہمارے سامنے ہے ـــــ مغربی قومیت، مغربی جمہوریت، اشتراکیت اور آمریت وغیرہ کو کن کن القاب سے یاد کیا ہے۔ مطلب یہ کہ حضرت علامہ احوال کے ساتھ قدم بہ قدم بڑھتے رہے، رکے کہیں نہیں، ''نارِ نمیم'' سے شروع ہوئے اور ''بہ حضورِ رسالت مآبؐ'' تک پہنچے۔

میرے ان کلمات کا مقصود یہ عرض کرنا ہے کہ حضرت علامہ کا تصورِ اجتہاد خود اجتہاد ہی کی طرح ارتقا پسند اور ارتقا پذیر رہا۔ لہٰذا ہمیں ''تشکیلِ جدید'' کی روشنی میں دورِ مابعد کے مکتوبات، بیانات، خطبات اور تصریحات کو بھی پیشِ نظر رکھنا چاہیے۔ علامہ کی سوچ ۱۹۲۹ء تک پہنچ کے رک نہ گئی تھی، ''فکرِ اقبال''، ''تشکیلِ جدید'' کے بعد ایک مستقل کتاب کا تقاضا کرنے والا عنوان ہے۔ پھر ہمیں شاید مغربی طرزِ جمہوریت کے باب میں بھی تھوڑا سا اجتہاد کرنے کی ہمت میسر آجائے اور یہ بھی احساس کہ حضرت علامہ کا شعرِ ذیل ؎

سلطانیِ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو

یہ ضرور فرماتا ہے کہ اب نسلی اور خاندانی حکمرانی نہیں چلے گی، حکومت عوام الناس کی ہوگی۔ مگر اس شعر میں ''جمہور'' کا معنی عوام ہے اور عوام کا معنی مغربی طرزِ جمہوریت نہیں۔ ہم قائلین اجتہاد اگر مغربی طرزِ جمہوریت کے بارے میں بھی تھوڑا سا اجتہاد کرنا قبول کرلیں تو کیا حرج ہے؟

حواشی

۱۔ علامہ اقبال کی صحبت میں، اقبال اکیڈمی لاہور (۱۹۷۷ء) ص ۲۹۹

۲۔ ایضاً۔ ص ۳۰۰۔ ۳۰۱

3– Ibid. (Aghnides, Nicolas P., *Mohammedan Theories of Finance*, Lahore (Reprint) 1961, p.88)

۴۔ ایضاً۔ ص ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ڈاکٹر چغتائی مرحوم نے مذکورہ مقالہ پڑھنے کی تاریخ درج نہیں فرمائی، فقط مہینہ دسمبر ۱۹۲۴ء بتایا ہے۔ تاریخ ۱۳ تھی۔ زندہ رود از ڈاکٹر جاوید اقبال جلد سوم۔ ص ۳۴۳

۵۔ زندہ رود (جلد سوم) ص ۳۴۳

۶۔ ایضاً ص ایضاً

۷۔ کلیاتِ اقبال اردو، لاہور ۱۹۸۴ء صفحہ ۱۱۹

۸۔ مقالاتِ اقبال۔ عبدالواحد معینی۔ شیخ محمد اشرف، لاہور طبع اوّل مئی ۱۹۶۳ء۔ ص ۵۵

۹۔ خطباتِ اقبال پر ایک نظر، سعید احمد اکبر آبادی، اقبال اکادمی پاکستان لاہور طبع ثانی ۱۹۸۷ء ص۔ ۶۵

۱۰۔ قرآنِ کریم۔ سورۃ آلِ عمران۔ آیت نمبر ۱۹

۱۱۔ قرآنِ حکیم۔ سورۃ المائدہ۔ آیت نمبر ۳

۱۲۔ ابنِ عربی، فتوحاتِ مکیہ، باب ۱۴ بحوالہ مکتوباتِ امام ربانیؒ۔ ترجمہ محمد سعید احمد نقشبندی ۔ مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی، ۱۹۷۱ء جلد دوم حصہ چہارم دفتر اوّل ص ۹۰/۶۹۰

۱۳۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ۔ ترجمہ سیّد نذیر نیازی، بزمِ اقبال لاہور، مئی ۱۹۸۳ء ۔ دوسرا ایڈیشن۔ ص ۱۹۳ء ۔ ۱۹۴۔

۱۴۔ مولانا مناظر احسن گیلانی۔ تدوینِ فقہ، مکتبہ رشیدیہ لاہور۔ اکتوبر ۱۹۷۶ء۔ ص ۳۱

۱۵۔ الندوہ العالمیہ الاسلامیہ، مطبع جامعہ پنجاب، لاہور، ۱۹۶۵ء ص ۱۲۶

۱۶۔ اردو دائرۃ المعارف، دانش گاہ پنجاب لاہور ۱۹۶۸ء جلد اوّل ص ۱۰۰۳

۱۷۔ تشکیلِ جدید، دوسرا ایڈیشن مئی ۱۹۸۳ء، ص ۲۲۷، ۲۲۸۔

۱۸۔ کلیات اقبال فارسی، لاہور ۱۹۸۱ء۔ ص ۱۲۵۔ ۱۲۴

۱۹۔ کلیاتِ اقبال اردو، لاہور ۱۹۸۴ء، ص ۴۲ ۔ ۱۴۱

۲۰۔ ایضاً، ص ۱۹۶

۲۱۔ ایضاً، ص ۲۶۷

۲۲۔ ایضاً، ص ۲۵۴

۲۳۔ اقبال اور مسئلہ تعلیم۔ محمد احمد خان۔ اقبال اکادمی پاکستان لاہور ۱۹۸۷ء، ص ۷۔۴

24- et. *Islam in modern History*, New Jersey, London, 1939, p.37.

25- *Islamic Law in the modern World*, Shtven and Sons, London (1959) p.7

۲۶۔ مجلہ نہج الاسلام شباط، ۱۹۸۷ء، وزارۃ الاوقاف۔ دمشق (سوریہ) ص ۲۷

27. *ef. Islamic Law in the modern World*, Introduction. P XX

۲۸۔ تشکیلِ جدید (طبع دوم) ص ۲۲۹

۲۹۔ ایضاً ص ایضاً

۳۰۔ ایضاً۔ ص ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲

۳۱۔ ایضاً۔ ص ۲۳۳

۳۲۔ ایضاً، ص ۲۳۵

۳۳۔ فلسفے کی دو مستند اور مشہور کتابیں جو درسِ نظامی میں پڑھائی جاتی ہیں: شمس بازغہ، ملا محمود جونپوری متوفی ۱۶۵۲ء/۱۰۶۲ھ کی تصنیف ہے، صدرا: ملا صدر الدین شیرازی متوفی ۱۶۴۰ء/۱۰۵۰ھ کی تصنیف ہے۔ ملا صدرا، اسفارِ اربعہ جیسی عظیم کتابوں کا مصنف اور اشراقی فلسفے کے بانیوں میں سے ہیں۔

۳۴۔ ڈاکٹر جاوید اقبال، زندہ رود، شیخ غلام علی لاہور، طبع اوّل ۱۹۸۴ء، جلد ۳، ص ۶۸۔ ۶۵

۳۵۔ تشکیلِ جدید: ص ۲۵۷، ۲۵۸

۳۶۔ ایضاً، ص ۲۵۹

۳۷۔ ایضاً۔ ص ۲۶۳

Cf. I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, English trans. C.R. Barber and S.M. Stern, *Muslim Studies*, II, 18f. This is the view held also by some other orientalists such as D.S. Margoliouth, *The early Development of Mohammedanism*, pp. 79-89, and H. Lammens, Islam: *Beliefs and Institutions*, pp. 65-81.

۳۸۔ ایضاً۔ ص ۲۷۷

۳۹۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، اسلامک پبلی کیشنز لاہور، ڈھاکہ ۱۹۷۵ء۔ ص ۶۶

۴۰۔ حجۃ اللہ البالغہ اردو ترجمہ، قرآن محل، کراچی۔ سال اشاعت نامعلوم۔ ص ۲۸۱۔

۴۱۔ فلسفۂ شریعتِ اسلام، ترجمہ از مولوی محمود احمد رضوی، مجلس ترقی ادب، لاہور۔ طبع سوم اپریل ۱۹۶۶ء، صفحہ ۱۷۷

۴۲۔ ایضاً۔ ص ۱۸۱

۴۳۔ تشکیلِ جدید۔ ص ۲۶۶، ۲۶۷

۴۴۔ حجۃ اللہ البالغہ اردو (ترجمہ) ص ۲۷۹

۴۵۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ص ۲۷

۴۶۔ تشکیلِ جدید۔ ص ۲۶۸

۴۷۔ ایضاً۔ ص ۲۶۹

۴۸۔ رسالہ اجتہاد و تقلید، مولانا ابوالوفا ثناء اللہ امرتسری، اہلِ حدیث اکادمی، لاہور ستمبر ۱۹۶۸ء ص ۱۱

۴۹۔ تشکیلِ جدید۔ ص ۲۶۹، ۲۷۰

۵۰۔ تشکیلِ جدید، ص ۲۷۱

۵۱۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر۔ ص ۲۷

۵۲۔ الندوہ العالمیۃ الاسلامیۃ۔ مطبع جامعہ پنجاب (۱۳۷۹) ص ۱۰۹

۵۳۔ رسالہ اجتہاد و تقلید، مولانا ابوالوفا ثناء اللہ امرتسری، اہلِ حدیث اکادمی، لاہور ستمبر ۱۹۶۸ء ص ۲۸

۵۴۔ ایضاً، ص ۲۸

۵۵۔ ایضاً، ص ۲۹

۵۶۔ تشکیلِ جدید، ص ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴

۵۷۔ ایضاً، ص ۲۷۴

۵۸۔ ایضاً، ص ۲۷۴

۵۹۔ الاجتہاد فی الفقہ الاسلامی، مشمولہ الندوۃ العالیۃ للاسلامیات۔ مطبع جامعہ پنجاب ۱۴۰۳ھ۔ ص ۱۰۹

۶۰۔ ایضاً۔

۶۱۔ خطبات اقبال پر ایک نظر، اقبال انسٹیٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر نمبر ۶۔ ص ۶۷

۶۲۔ ایضاً۔ ص ۶۹

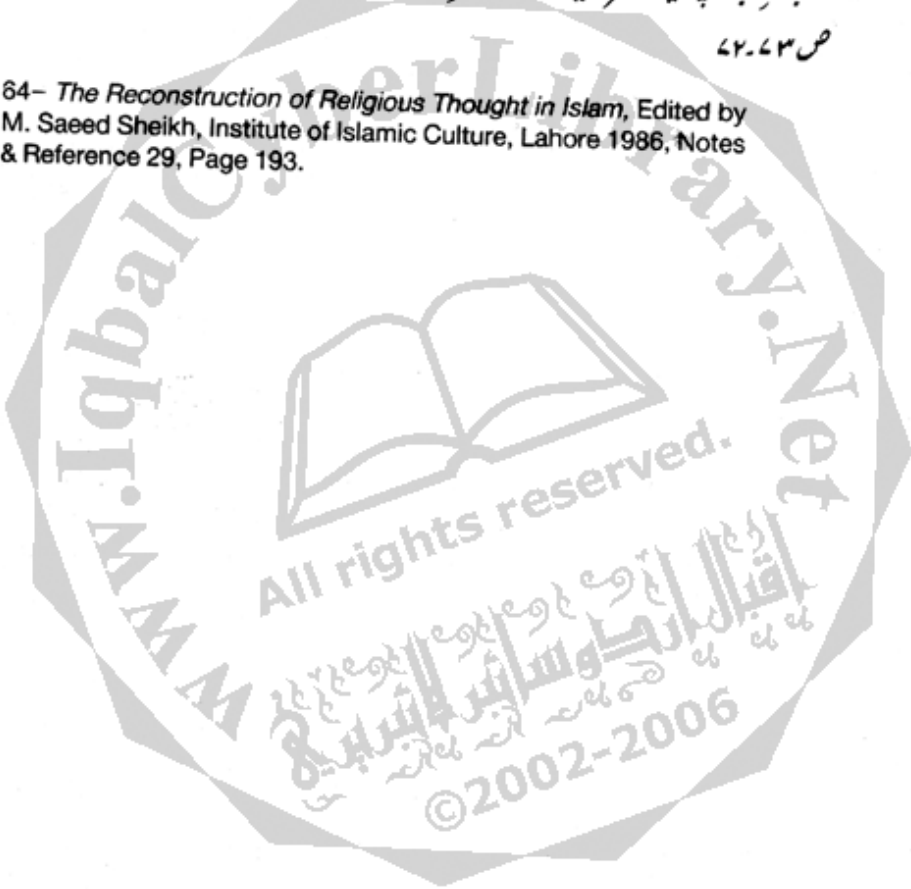
۶۳۔ خطباتِ اقبال پر ایک نظر، سعید احمد اکبر آبادی، اقبال اکادمی پاکستان لاہور، طبع ثانی ۱۹۸۷ء
ص ۷۳۔۷۲

64– *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Edited by M. Saeed Sheikh, Institute of Islamic Culture, Lahore 1986, Notes & Reference 29, Page 193.

349

فکرِ اقبال کا ابتدائی ثروت خیز دَور

ڈاکٹر محمد ریاض

۳۵۰

یہ تلاشِ متصل شمعِ جہاں افروز ہے
توسنِ ادراکِ انساں کو خرام آموز ہے
(اقبال)

۱۹۰۴ء تا ۱۹۱۱ء کا ہفت سالہ دورِ فکرِ اقبال کا حیرت انگیز حد تک ثروت خیز دَور ہے۔ اس دَور میں ان کا شاعرانہ بنوع زیادہ ظاہر نہ ہوا تھا تاہم عالمی حوالے سے اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں انھوں نے بعض اساسی نظریات پیش کیے جو بعد میں نثر و نظمِ اقبال میں ارتقا پذیر ہوتے رہے۔ اس دوران اقبال کا ایک اردو مقالہ، ایک انگریزی مقالہ اور ایک خطبہ شائع ہوا نیز ایک سو پچیس موضوعات پر اُن کا ایک انگریزی یادداشت نامہ بھی تیار ہوا۔ ترتیب اس طرح ہوگی :

۱۔ قومی زندگی ۱۹۰۴ء

۲۔ اسلام کی سیاسی فکر، لندن ۱۹۰۸ء مجلّہ سوشیالوجیکل ریویو۔

۳۔ اسلام بطور ایک اخلاقی اور سیاسی تصور کے، ہندوستان ریویو الٰہ آباد۔ جولائی و اگست ۱۹۰۹ء۔ اس مجلّے نے اقبال کا مذکورہ بالا مقالہ دو بار دوبارہ شائع کیا۔ یعنی ایک بار دسمبر ۱۹۱۰ء میں اور دوسری بار جنوری ۱۹۱۱ء میں۔

۴۔ ملّت بیضا پر ایک عمرانی نظر ۱۹۱۰ء : انگریزی عنوان بھی اس نوعیت کا تھا۔

۵۔ شذراتِ فکرِ اقبال (ڈائری) ۱۹۱۰ء : ہندوستان میں اِس کے ترجمے کا عنوان 'بکھرے خیالات' ہے۔

ان پانچ تحریروں کو اقبال کے اشعار کی روشنی میں دیکھیں تو بے حد معنی خیز ہیں۔

'قومی زندگی' کے عنوان سے حضرتِ علّامہ نے اپنا مقالہ ۱۹۰۴ء میں ایبٹ آباد کے ایک علمی حلقے میں[1] پڑھا تھا جو اسی سال مجلّہ "مخزن" میں شائع ہوا[2]۔ اس وقت حضرتِ علّامہ صرف ۲۶ سال

کے تھے۔ بلکہ ابھی تک فلسفہ قانون کی اعلیٰ تر تعلیم کے لیے یورپ بھی نہ گئے تھے۔ بااین ہمہ یہ جامع مقولہ اُن کے تفکر و دردمندی کا مظہر ہے۔ بقول سعدیؒ

بالائے سرش ز ہوشمندی می تافت ستارۂ بلندی[۳]

ملّتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر، اصل میں حضرت علامہ کا ایک انگریزی خطبہ ہے جو انہوں نے ۱۹۱۰ء میں علی گڑھ کے اسٹریچی ہال میں ارشاد فرمایا تھا۔ اس اہم خطبے کے اقتباسات ۱۹۱۱ء کی کل ہند مردم شماری کی رپورٹ میں بھی نقل ہوئے[۴]۔ اردو ترجمہ[۵] مولانا ظفر علی خان نے کیا جو ایک الگ کتابچے کی صورت میں شائع ہوا[۶]۔ انگریزی متن اقبال میوزیم میں موجود ہے بلکہ ۱۹۳۵ء میں حضرتِ علامہ کی اضافی وضاحتوں کے ساتھ دوبارہ شائع بھی ہو چکا ہے[۷]۔ یہ اور دوسرے مقالے انکا اقبال کے تقریباً تمام بنیادی خوامض کے حامل ہیں مگر ان کی شاعری کے دبدبہ اور طنطنہ نے بالعموم[۸] ان کی نثر کو دبائے رکھا ہے حالانکہ، جیسا کہ حضرتِ علامہ نے اپنے انگریزی خطبات کے تناظر میں خود فرمایا ہے[۹]، ان کی شاعری کی طرح ان کی نثر بھی بے حد اہم ہے۔

ایک شاعر جب نثر نگار بھی ہو تو اس کے اشعار اور عبارتیں متقابل وضاحت پیش کرتی ہیں۔ علامہ اقبال کے ہاں بھی ایسے ہی ہے یعنی کبھی نثر شعر کی اور کبھی شعر نثر کی وضاحت کرتا نظر آتا ہے۔

قومی زندگی

اس مضمون میں سب سے پہلی بحث تنازع للبقا یا بقائے اصلح کی ہے[۹]۔

دوسری بحث ایثار کے بارے میں ہے جو کسی دین و مذہب کے پیرو ہی انجام دے سکتے ہیں۔

اُس کے بعد یہ بتایا گیا ہے کہ دنیا سے غلامی کا انسداد سب سے پہلے دینِ اسلام نے کیا ہے۔ طبقۂ نسواں کے آزادی پرور حقوق بھی اسی زمرے میں بیان کیے گئے ہیں۔

چوتھی بحث تعلیم کی ہے یعنی تعلیمِ عامہ اور تعلیم نسواں جن میں مقاصدِ تعلیم نمایاں طور پر بیان ہوئے ہیں۔

پانچویں نمبر پر عروج و زوالِ اقوام پر بحث ہے۔

چھٹی بحث ملّاؤں کے فروعی اختلافات کی داستان پر مشتمل ہے۔

ساتویں بحث خودی اور بے خودی کی اصطلاحوں کے بغیر فرد و معاشرت کی رابطے کی ضرورت

پر ہے۔

اقبال کے نزدیک خودکشی کی کوشش اس لیے جرم ہے کہ فرد کو معاشرے کی خاطر جینا چاہئے۔ اقبال یہاں جاپان کی ترقی کے ذکر میں تعلیم عامہ کے علاوہ اصلاح تمدن کی بات کرتے ہیں۔ مسلمانوں کے حوالے سے وہ تکمیل تمدن کے لیے اجتہاد کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ اقبال نے اگرچہ شیعہ اور سنی تفسیروں اور فقہوں کا دقتِ نظر سے مطالعہ کیا تھا لیکن علماء سے نزاع نہ کرنے کی خاطر وہ اجتہاد کی بات معتذرانہ انداز میں کرتے ہیں۔ البتہ اس صلح پسند مفکر کو بعد میں نام نہاد صوفیہ کے خلاف معرکۂ خودی لڑنا ہی پڑا۔ وہ انگریزی خطبات میں شامل اپنے ضبطِ اجتہاد کی تیاری کے لیے علماء سے مشورہ کرتے رہے مگر "ماعلیہ وما لہ" لکھنے والوں میں سے کسی کو کبھی ایسا جامع و مانع فکر انگیز مقالہ پیش کرنے کی توفیق نہ ملی۔ حافظ نے کہا ہے:

سالہا دل طلب جام جم از ما می کرد   آنچہ خود داشت زبیگانہ تمنا می کرد

بعض توضیحی گزارشات

مذکورہ بالا نکات پر چند توضیحی گزارشات:

۱۔ بقائے اصلح کے ضمن میں اقبال نے لکھا ہے:

> واقعاتِ عالم کے مشاہدہ سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ زندگی کی مختلف صورتوں یعنی انسانوں، حیوانوں، پودوں وغیرہ میں ایک قسم کی عالمگیر جنگ جاری رہتی ہے۔ گویا نظامِ فطرت کا راز کارزارِ زندگی کا ایک دردناک نظارہ ہے جس میں ہر طبقۂ حیات اپنے ہمسایہ طبقوں سے برسرِ پیکار رہے اور اس کشمکشِ حیات میں بقائے اصلح کے اصول کے تحت مصروف جدوجہد رہتا ہے۔

صدہا اقسام کے عجیب و غریب چوپائے اور پرندے کبھی روئے زمین پر اور سمندروں میں موجود تھے مگر اب ان کا نام و نشان نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جوں جوں زندگی کے حالات اور اس کی شرائط تبدیل ہوتی گئیں، یہ حیوان فنا ہوتے گئے کیونکہ یہ اس انقلاب کے مختلف مراحل میں حالات کے ساتھ موافقت پیدا نہ کر سکے۔ یہ قانون جس کو حکمائے حال نے کمال صفت سے دریافت کیا ہے، ایک عالمگیر قانون ہے۔ انسان، حیوان، چرند، پرند، درخت، غرض زندگی کی کوئی ایسی صورت نہیں جو اس کے اثر سے

آزاد ہو لیکن میں اس وقت یہ دکھانا چاہتا ہوں کہ اس زبردست قانون نے طبقہ انسانی کے نشو و نما اور اس کے نوعی ارتقاء پر کیا عمل کیا ہے اور کر رہا ہے۔ کیا موجودہ انسان ابتداء سے ہی ایسا تھا جیسا کہ اب ہے؟ نہیں ہرگز نہیں۔ نوع انسان کی موجودہ نسل ان زبردست قومی تہذیبوں اور تمدنوں کی یادگار ہے جو زندہ رہنے کی کوشش میں فنا کا شکار ہوئیں اور فنا بھی اس طرح ہوئیں کہ اس وقت ان کا نام و نشان تک بھی صفحہ ہستی پر موجود نہیں ہے۔

اہرام مصری کے بانی ہزارہا سال ہوئے کہ مٹ گئے۔ یونان کے اشراقین اور مشائین کے فلسفے رہ گئے لیکن قوم کا نام و نشان تک دنیا میں نہیں ہے۔ افریقہ کی وہ زبردست قوم جس کے دلیر فوجی افسروں نے ممالکِ مغرب کو پامال کرکے اہل روما کی عظیم الشان سلطنت پر حملے کیے تھے، اب کہاں ہیں؟

کیا اس قوم کی کوئی یادگار باقی ہے؟ صدہا قومیں پیدا ہوئیں، پھلیں پھولیں لیکن آخر کار اس اٹل قانون کے عمل سے متاثر ہو کر خاک میں مل گئیں۔

نوع انسان کی موجودہ ترقی جیسا کہ ان واقعات سے معلوم ہوتا ہے کوئی سستے داموں نہیں ملی بلکہ سینکڑوں قومیں علمی اور تمدنی ترقی کی سنگین دیوی کے لیے قربان ہوئیں اور ہزاروں افراد کا خون اس کی خوفناک قربان گاہ پر بہایا گیا۔ جنگیں، وبائیں اور قحط اس ہمہ گیر قانون کے عمل کی عام صورتیں ہیں اور اگر ان کو ارتقائے نوع انسانی کے اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ واقعات جو بظاہر آفاتِ سماوی معلوم ہوتے ہیں، طبقۂ انسانی کے لیے ایک برکت ہیں جس کا وجود نظامِ قدرت کی آراستگی کے لیے بے انتہا ضروری ہے۔

اس قانون کا اثر اقوامِ انسانی تک ہی محدود نہیں ہے بلکہ بزمِ ہستی کے کسی حصے کی طرف نگاہ کریں، اس کا عمل جاری نظر آئے گا۔ سینکڑوں مذاہب دنیا میں پیدا ہوئے۔ بڑھے، پھولے پھلے اور آخر کار مٹ گئے، کیوں؟

اس کی وجہ یہی ہے کہ انسان کے عقلی ارتقاء کے ساتھ ساتھ نئی نئی ضروریات پیدا ہوئیں جن کو ان مذاہب کے اصول پورا نہ کر سکے لہٰذا نئے نئے علم کلام ایجاد کرنے کی ضرورت پیش آتی رہی، جن کے اصول کی رو سے انہوں نے اپنے اپنے مذاہب کو پرکھا اور ان کی تعلیم کو ایسی صورت میں پیش کرنے کی کوشش کی، جو علمی اور روحانی زندگی میں انسان کی راہنمائی کر سکے۔

اس حصے کا خلاصہ مثنوی اسرارِ خودی کی اشاعت اوّل (۱۹۱۵ء) کے پہلے ہی عنوان میں

خودی کے ذکر کے ساتھ بزبانِ شعر ملاحظہ کیا جاسکتا ہے:

خویشتن را چوں خودی بیدار کرد — آشکارا عالمِ پندار کرد
صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او — غیر او پیداست از اثباتِ او
در جہاں تخمِ خصومت کاشت است — خویشتن را غیرِ خود پنداشت است
سازد از خود پیکرِ اغیار را — تا فزاید لذتِ پیکار را
میکشد از قوتِ بازوئے خویش — تا شود آگاہ از نیروئے خویش
خود فریبی ہائے او عینِ حیات — ہمچو گل از خوں وضو عینِ حیات
بہرِ یک گل خونِ صد گلشن کند — از پئے یک نغمہ صد شیون کند
یک فلک را صد ہلال آوردہ است — بہرِ حرفے صد مقال آوردہ است
عذرِ ایں اسراف و ایں سنگیں دلی — خلق و تکمیلِ جمالِ معنوی
حسنِ شیریں عذرِ دردِ کوہکن — نافہ عذرِ صد آہوئے ختن
سوزِ پیہم قسمتِ پروانہ ہا — شمع عذرِ محنتِ پروانہ ہا
خامۂ او نقشِ صد امروز بست — تا بیارد صبحِ فردائے بدست
شعلہ ہائے او صد ابراہیمؑ سوخت — تا چراغِ یک محمدؐ بر فروخت
چوں حیاتِ عالم از زورِ خودی است — پس بقدرِ استواری زندگی است
قطرہ چوں حرفِ خودی از بر کند — ہستیِ بے مایہ را گوہر کند
بادہ از ضعفِ خودی بے پیکر است — پیکرش منت پذیرِ ساغر است
گرچہ پیکر می پذیرد جامِ مے — گردش از ما وام گیرد جامِ مے
کوہ چوں از خود رود صحرا شود — شکوہ سنجِ جوششِ دریا شود
موج تا موج است در آغوشِ بحر — می کند خود را سوارِ دوشِ بحر
چوں خودی آرد بہم نیروئے زیست — می گشاید قلزمے از جوئے زیست[11]

۲۔ ایثار اور ظرف کی تعلیم کا عقیدۂ آخرت اور اساسیاتِ دین سے مستفاد ہونا ایک بدیہی بات ہے اور یہی وجہ ہے کہ ملحد معاشرے میں اس صفت کا مکمل طور پر فقدان ہے حضرتِ علامہ کی تقریر کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو جسے گذشتہ اقتباس کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے:

"۔۔۔۔ یہ مصافِ ہستی نوعِ انسان کی ترقی کے لیے ضروری ہے اور یہ نہال صرف

اس صورت میں بار آور ہو سکتا ہے کہ ہزاروں چھوٹے چھوٹے پودے اس کے نمو کی خاطر باد سموم کی نذر ہو جائیں جس طرح نوع انسان کی مجموعی ترقی کے لیے مختلف اقوام کا نیست و نابود ہونا ضروری ہے اسی طرح یہ بھی لازم ہے کہ کسی قوم کے ارتقاء کے لیے کئی افراد نذر اجل ہو جائیں یا قوم کی نشو و نما کی خاطر ان کے ذاتی حقوق کی کوئی پروا نہ کی جائے۔ لیکن یہاں ایک عجیب اور مشکل سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جس صورت میں کسی خاص فرد کو قوم کی آئندہ نسلوں کی بہبودی، ان کی عظمت و جلال اور ان کی عقلی و تمدنی ترقی میں کوئی دلچسپی نہیں ہے۔ تو کیوں اس کے ذاتی حقوق پر قومی ارتقاء کو ترجیح دی جائے؟ کیا میں آج سے سو سال بعد زندہ رہوں گا؟ نہیں، پھر مجھے کیا ضرورت ہے کہ اپنے آپ کو قوم کے لیے قربان کروں اور اپنی نیند حرام کر کے قوم کی آئندہ بہبودی کے لیے بے خواب راتیں بسر کروں؟ یہ ہے چیلنج کرنے والا سوال ہے جو کسی قوم کے افراد کے دلوں میں پیدا ہونا ممکن ہے اور جس کا کوئی عقلی جواب ہمارے پاس نہیں ہے لیکن اس خطرناک شبہ کے وقت مذہب دست گیری کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ ایثار یعنی اوروں کے نفع کو اپنے ذاتی نفع پر مقدم رکھنے کی بنا عقل پر نہیں ہے بلکہ یہ نیکی جو ارتقاء نوع انسانی اور ترقی کے لیے سخت ضروری ہے، ایک فوق العادت اصول پر مبنی ہے"۔

آوازِ نبوت کا اصلی زور اور اس کی حقیقی وقعت عقلی دلائل اور براہین پر مبنی نہیں ہے بلکہ اس کا دارومدار اس روحانی مشاہدے پر ہے جو نبی کے غیر معمولی قواد کو حاصل ہوتا ہے اور اسی کی بنا پہ اس کی آواز میں وہ ربانی سطوت و جبروت پیدا ہو جاتی ہے جس کے سامنے انسانی شوکت ہیچ محض ہے۔

یہ ہے نمودِ مذہب کا اصلی راز جس کو منفی خیال کے لوگوں نے نہیں سمجھا اور جسے غلطی سے انہوں نے اصول مذہب کی خونریزیوں اور عالمگیر جنگوں کا محرک تصور کر لیا ہے۔ یہی حقیقت ہے قربانی کی جس کو تمام دنیا کی قوموں

نے وقتاً فوقتاً مختلف صورتوں میں اختیار کیا ہے۔ باریک بیں لوگ جانتے ہیں کہ اگر قبائلِ انسانی کو ایثار کی تعلیم نہ دی جاتی تو یقیناً ارتقائے انسانی کا سلسلہ ٹوٹ جاتا اور موجودہ تہذیب و تمدن کی وہ صورت مطلق نہ ہوتی جو آج ہے۔ اگر ارتقائے تمدن و مذہبِ انسان کو ایک درخت سے تعبیر کیا جائے تو مذہب اس کا ایک پھل ہوگا اور پھل بھی ایسا پھل جس کا کھانا نوعی زندگی کے لیے ایسا ہی ضروری ہے جیسے پانی، ہوا اور غذا کا استعمال جسمانی صحت و بقا کے لیے لازم ہے۔[12]

نبوت و رسالت کے حوالے سے ایثار و خدمت کا مؤثر بیان 'جاوید نامہ' کے فلکِ مریخ میں دیکھا جا سکتا ہے کہ البتہ اس ضمن میں اقبال نے دیگر موارد میں بھی لکھا ہے۔

می شناسی طبعِ درّاک از کجاست؟ — جوشے اندر بنگۂ خاک از کجاست؟
قوتِ فکرِ حکیماں از کجاست؟ — طاقتِ ذکرِ کلیماں از کجاست ؟
ایں دل و ایں وارداتِ او زکیست؟ — ایں فنون و معجزاتِ او زکیست ؟
گرمیِ گفتار داری ؟ از تو نیست — شعلۂ کردار داری؟ از تو نیست
ایں ہمہ فیض از بہارِ فطرت است — فطرت از پروردگارِ فطرت است
زندگانی چیست ؟ کانِ گوہر است — تو امینی ، صاحبِ او دیگر است
طبعِ روشن مردِ حق را آبروست — خدمتِ خلقِ خدا مقصودِ اوست
خدمت از رسم و رہِ پیغمبری است — مزدِ خدمت خواستن سوداگری است
ہمچناں ایں باد و خاک و ابر و کشت — باغ و راغ و کاخ و کوے و سنگ و خشت
ملکِ یزداں را بہ یزداں باز دہ — تا ز کارِ خویش بکشائی گرہ[13]

۳ - اسلام اور انسدادِ غلامی یعنی اخوت، حریت (جمہوری نقطۂ نظر) اور مساوات کے سہ گانہ اصولوں کے مدنیت اسلام کی اساس ہونے کے بارے میں علامہ اقبال نے بہت لکھا البتہ اس ضمن میں اُن کا پہلا تاثر غالباً اسی مقالے میں ملتا ہے :

"..... اہلِ نظر جانتے ہیں کہ زمانۂ قدیم میں غلامی تمدنِ انسانی کا ایک ضروری جزو تصوّر کی جاتی تھی۔ یہاں تک کہ افلاطون جیسے فلسفی نے بھی اپنی کتاب "المملکت" میں اُسے جائز قرار دیا اور اس جواز کی ایک وجہ واضح ہے یعنی یہ کہ اس

زمانے میں کسی سے اُجرت پر کام کرا لینے کا خیال بھی انسانی ذہن میں نہیں آسکتا تھا۔ ملازمت ایک آزاد معاہدہ نہیں تصور کی جاسکتی تھی اور چونکہ نظامِ تمدّن اصولِ ملازمت کے بغیر قائم رہ سکتا تھا۔ اس واسطے غلامی کو جائز قرار دینا لازمی ہُوا۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ افرادِ انسانی کی ایک بہت بڑی تعداد بے جان اشیاء کی طرح ملکیت سمجھی جانے لگی اور آخر کار اُس آزاد جنگ سے خود بخود خارج ہو گئی، جو ارتقائے انسانی کے لیے ضروری ہے۔

سب سے پہلے نبی عربؐ نے انسان کو فطری آزادی کی تعلیم دی اور غلاموں اور آقاؤں کے حقوق کو مساوی قرار دے کر اس تمدّنی انقلاب کی بنیاد رکھی جس کے نتائج کو اس وقت تمام دنیا محسوس کر رہی ہے۔ ایسا کرنا گویا نوعِ انسان کے ایک کثیر حصّے کو اس آزاد مقابلے کے میدان میں واپس لے آنا تھا جس کے اثر سے تمدّن و تہذیب کی اعلیٰ صورتیں پیدا ہوتی ہیں اور جو دنیا کی تمام تہذیب و شائستگی کی بیخ و بنیاد ہے۔

حکیم عربؐ کی اس مبارک تعلیم کا نتیجہ کیا ہوا؟ مسلمانوں میں غلام بادشاہ اور وزیر ہوئے، انہیں اعلیٰ تعلیم دی گئی بلکہ ان میں فلسفی اور ادیب پیدا ہوئے۔ غرض کہ اس تیغِ امتیاز کے مٹ جانے سے ہر غلام ایک اعلیٰ خاندان کے آدمی کے ساتھ عقلی سطح پر مقابلہ کر سکتا تھا۔ اس تعلیم کا سب سے اعلیٰ نمونہ جناب فاروقؓ نے پیش کیا جب کہ وہ بیت المقدس کی فتح کے لیے جا رہے تھے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے دنیا کی کسی قوم کی تاریخ ایسی مثال پیش نہیں کر سکتی اور مسلمان اس تعلیم پر جس قدر ناز کریں بجا ہے[15]۔

اس کے علاوہ عورتوں کے حقوق کا نازک مسئلہ ہے جس کے متعلق حکیم عربؐ نے ایسی ہی آزادانہ تعلیم دی۔ اصلاحِ تمدّن کے ضمن میں سب سے زیادہ نازک مسئلہ حقوقِ نسواں کا ہے جس کے ساتھ چند اور ضروری مسائل، مثلاً تعدّدِ ازدواج[16]، پردہ، تعلیم وغیرہ وابستہ ہیں۔

مغربی علماء نے حقوقِ نسواں کے متعلق مذہبِ اسلام پر بعض بڑے بے جا

اعتراض کیے ہیں، لیکن یہ اعتراض حقیقت میں مذہبِ اسلام پر نہیں ہیں، جیسا کہ ان علماء نے خیال کیا ہے بلکہ ان کی آماجگاہ وہ استدلالات ہیں جو فقہائے اسلام نے کلام الٰہی کے وسیع اصولوں سے کیے ہیں اور جن کی نسبت یہ کہا جا سکتا ہے کہ فروعی اجتہادات مذہب کے کوئی ضروری اجزا نہیں ہیں۔ ان تمام اعتراضات کا مقصد و مدعا یہی ہے کہ اصولِ مذہب اسلام کی رو سے عورتوں کی حیثیت محض غلامانہ ہے۔ لیکن ذرا سوچیے کہ جس نبیؐ نے نوعِ انسانی کے ایک بہت بڑے گروہ یعنی غلاموں کو حقوق میں آقاؤں کے مساوی کر دیا، کس طرح ممکن تھا کہ وہی نبیؐ نوعِ انسانی کے ایک نہایت ضروری حصے کو جسے اس نے اپنی تین محبوب ترین اشیاء میں سے ایک کہا، غلاموں کی صورت میں منتقل کر دیتا۔

مسلمانوں کا موجودہ طریق عمل زیادہ تر فقہائے قدیم کے ذاتی استدلالات پر مبنی ہے جو بلا شک و شبہ ترمیم طلب ہیں اور کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ ان استدلالات میں موجودہ حالات کی رو سے ترمیم کرنا گناہ ہے۔ بشرطیکہ یہ ترمیم اصولِ مذہب کے خلاف نہ ہو۔

عمومیات کو چھوڑ کر اگر خصوصیات پر نظر کی جائے تو عورتوں کی تعلیم سب سے زیادہ توجہ کی محتاج ہے۔ عورت حقیقت میں سارے تمدن کی جڑ ہے۔ "ماں" اور "بیوی" دو ایسے پیارے لفظ ہیں کہ تمام مذہبی اور تمدنی نیکیاں ان میں مستتر ہیں۔ اگر ماں کی محبت میں حبِ وطن اور حبِ قوم پوشیدہ ہے، جس میں سے تمام تمدنی نیکیاں بطور نتیجے کے پیدا ہوتی ہیں، تو بیوی کی محبت اس سوز کا آغاز ہے جس کو عشقِ الٰہی کہتے ہیں۔

پس ہمارے لیے یہ ضروری ہے کہ تمدن کی جڑ کی طرف اپنی توجہ مبذول کریں اور اپنی قوم کی عورتوں کو تعلیم کے زیور سے آراستہ کریں۔

مرد کی تعلیم صرف ایک فردِ واحد کی تعلیم ہے مگر عورت کو تعلیم دینا حقیقت میں تمام خاندان کو تعلیم دینا ہے۔ دنیا میں کوئی قوم ترقی نہیں کر سکتی اگر اس قوم کا آدھا حصہ جاہلِ مطلق رہ جائے لیکن اسی ضمن میں ایک غور طلب سوال

یہ پیدا ہوتا ہے کہ مشرقی عورتوں کو بھی مغربی عورتوں کی سی تعلیم دی جائے
یا کوئی ایسی تدبیر اختیار کی جائے جس سے ان کے وہ شریفانہ اطوار جو مشرقی
دل و دماغ کے ساتھ خاص ہیں، قائم رہیں؟

۱۸ عورتوں کے حقوق کے ضمن میں پردے کا سوال بھی غور طلب ہے کیونکہ
کچھ عرصے سے اس پر بڑی بحث ہو رہی ہے۔ بعض مسلمان جو مغربی تہذیب
سے بہت متاثر ہو گئے ہیں، اس دستور کے سخت مخالف ہیں اور اس
بات پر بہت زور دیتے ہیں کہ اسلام کے ابتدائی زمانے میں اور حال
کے دیگر اسلامی ممالک میں پردے کی یہ صورت نہیں تھی، جو آجکل ہندوستان
میں ہے۔ مگر پردے پر زیادہ زور دیا جانا اخلاقی وجوہ پر مبنی تھا چونکہ
اقوام ہندوستان نے اخلاقی لحاظ سے کچھ زیادہ ترقی نہیں کی، اس واسطے
اس دستور کو یک قلم موقوف کر دینا میری رائے میں قوم کے لیے نہایت
مضر ہوگا۔ ہاں اگر قوم کی اخلاقی حالت ایسی ہو جائے جیسی کہ ابتدائے
زمانۂ اسلام میں تھی تو اس کے زور کو کم کیا جا سکتا ہے اور قوم کی عورتوں
کو آزادی سے مردوں کے ساتھ تبادلۂ خیالات کرنے کی عام اجازت
ہو سکتی ہے۔

ان تمام اصلاحوں کے علاوہ شادی کی بعض قبیح رسوم قوم کی توجہ کی محتاج ہیں
نارضامندی کی شادیاں مسلمانوں میں عام ہو رہی ہیں جن کی وجہ سے ۹۹ فیصد اسلامی
گھروں میں اس بات کا رونا رہتا ہے کہ میاں بیوی کی آپس میں نہیں بنتی۔ منگنی
کا دستور نہایت مفید ہو سکتا ہے بشرطیکہ شادی سے پہلے میاں بیوی کو
اپنے بزرگوں کے سامنے گفتگو کا موقع دیا جائے تاکہ وہ ایک دوسرے کی
عادات اور مزاج کا مطالعہ کر سکیں اور ان کے مذاق قدرتاً مختلف واقع
ہوئے ہیں تو منگنی کا معاہدہ فریقین کی خواہش سے ٹوٹ سکے لیکن افسوس
ہے کہ موجودہ دستور کے مطابق فانکحوا ما طاب لکم من النساء[۱۹]
پر پورا عمل نہیں ہو سکتا۔ . . . ."[۲۰]

۲۱ یہ پورے یا جزوی خیالات اقبال کے بعد کے کئی مضامین میں عود کر آئے

جیسے خلافت اسلامیہ[21] (۱۹۰۸ء اصل میں انگریزی)، اور اسلام بطور ایک اخلاقی اور سیاسی تصور[22] کے (۱۹۰۹ء اصلاً انگریزی)۔ ان کی عبارات کے اقتباسات نقل کرنے سے اخذ و اقتباس کا توازن بڑھ جائے گا۔ البتہ مثنوی رموز بے خودی[23] کے اشعار اس ضمن میں پیش کیے جانے چاہئیں کہ ان کا موضوع بھی یہی ہے:

بود انساں در جہاں انساں پرست ‌ ‌ ناکس و نابود مند و زیر دست
سطوتِ کسریٰ و قیصر رہزنش ‌ ‌ بند ھا در دست و پا و گردنش
کاھن و پاپا و سلطان و امیر ‌ ‌ بہرِ یک نخچیر صد نخچیر گیر
صاحبِ اورنگ و ہم پیرِ کنشت ‌ ‌ باج بر کشتِ خراب او نوشت
در کلیسا اسقفِ رضواں فروش ‌ ‌ بہر ایں صیدِ زبوں دامے بدوش
برھمن گل از خیابانش ببرد ‌ ‌ خرمنش مغ زادہ با آتش سپرد
از غلامی فطرتِ او دوں شدہ ‌ ‌ نغمہ ہا اندر نئے او خوں شدہ
تا امینے حق بحقداراں سپرد ‌ ‌ بندگاں را مسندِ خاقاں سپرد
شعلہ ھا از مردہ خاکسترِ کشاد ‌ ‌ کوہ کن را پایۂ پرویز داد
اعتبارِ کار بنداں را فزود ‌ ‌ خواجگی از کار فرمایاں ربود
قوتِ او ھر کہن پیکر شکست ‌ ‌ نوعِ انساں را حصارِ تازہ بست
تازہ جاں اندر تنِ آدم دمید ‌ ‌ بندہ را باز از خداونداں خرید
زادنِ او مرگِ دنیائے کہن ‌ ‌ مرگِ آتش خانہ و دیرِ وشمن
حریت زاد از ضمیرِ پاکِ او ‌ ‌ ایں مئے نوشیں چکید از تاکِ او
عصرِ نو کایں صد چراغ آوردہ است ‌ ‌ چشم در آغوشِ او وا کردہ است
نقشِ نو بر صفحۂ ہستی کشید ‌ ‌ امتے گیتی کشائے آفرید
امتے از ما سوا بیگانۂ ‌ ‌ بر چراغِ مصطفیٰؐ پروانۂ

امتے از گرمیِ حق سینہ تاب ‌ ‌ ذرہ اش شمعِ حریمِ آفتاب
کائنات از کیفِ او رنگیں شدہ ‌ ‌ کعبہ ھا بت خانہ ھائے چیں شدہ
مرسلان و انبیاء آبائے او ‌ ‌ 'اکرم' او نزدِ حق 'اتقائے'[24] او
'کلّ مومن اخوۃ'[25] اندر دلش ‌ ‌ حریت سرمایۂ آب گلش
ناشکیبِ امتیازات آمدہ ‌ ‌ در نہادِ او مساوات آمدہ

ہمچو سرو آزاد فرزندانِ او　　پختہ از "قالو بلیٰ" پیمانِ او [٢٦]

سجدۂ حق گل بسیما لیش زدہ　　ماہ و انجم بوسہ بر پالیش زدہ

۴ ۔ بعد میں عورتوں کی تعلیم کے بارے میں حضرت علامہ نے نثر اور نظم دونوں میں اس بات کا اضافہ کیا کہ اس تعلیم سے زن کا زن رہنا ضروری ہے اور اس کا نازن بن جانا نوعِ انسانی کی ناعاقبت اندیشی ہوگی۔

ازدواجی زندگیوں کی بے قاعدگیوں کی اصلاح اور عورتوں کے حقوق کا دفاع ہمیں اقبال کے ان مقدمات میں بھی ملتا ہے جو چیف کورٹ لاہور میں وہ لیتے رہے ہیں۔[٢٧] ١٩٢٩ء میں جب حضرت علامہ جنوبی ہند تشریف لے گئے وہاں کی مسلمان عورتوں نے ان سے خاص طور پر اپیل[٢٨] کی تھی کہ وہ اپنے دل و دماغ سے ان کو بھی مستفید کریں۔ اس دعوت کو انہوں نے شرفِ پذیرائی بخشا جس کا ثبوت ضربِ کلیم کا باب "عورت" ہے۔ "قومی زندگی" میں مسلم معاشرے کے رسوم و رواج اور فضول خرچیوں کا بیان ہے۔ نیز صنعتی تعلیم کی ضرورت کا بھی ذکر ہے۔ یہی بیان ہمیں اقبال کی بعد از مرگ شائع ہونے والی کتاب 'ارمغانِ حجاز' میں بھی ملتا ہے[٢٩] 'پردے' کا بیان 'ضربِ کلیم' میں خودی کے حوالے سے ہے اور اس مضمون کی بات باندازِ دگر بیان ہوئی ہے:

بہت رنگ بدلے سپہرِ بریں نے
خدایا یہ دنیا جہاں تھی وہیں ہے
تفاوت نہ دیکھا زن و شو میں میں نے
وہ خلوت نشیں ہے، یہ خلوت نشیں ہے [٣٠]
ابھی تک ہے پردے میں اولادِ آدم
کسی کی خودی آشکارا نہیں ہے

اس حصے کے چند دوسرے اشعار کے اشارے بھی دیکھتے چلیں:

اس بحث کا کچھ فیصلہ میں کر نہیں سکتا
گو خوب سمجھتا ہوں کہ یہ زہر ہے، وہ قند
کیا فائدہ کچھ کہہ کے بنوں اور بھی معتوب
پہلے ہی خفا مجھ سے ہیں تہذیب کے فرزند

اس راز کو عورت کی بصیرت ہی کرے فاش
مجبور ہیں، معذور ہیں مردانِ خردمند
کیا چیز ہے آرائش و قیمت میں زیادہ
آزادیٔ نسواں کہ زمرّد کا گلوبند؟

(آزادیٔ نسواں ضرب کلیم)

اِک زندہ حقیقت مرے سینے میں ہے مستور
کیا سمجھے گا وہ جس کی رگوں میں ہے لہو سرد
نے پردہ، نہ تعلیم، نئی ہو کہ پرانی
نسوانیتِ زن کا نگہباں ہے فقط مرد
جس قوم نے اس زندہ حقیقت کو نہ پایا
اس قوم کا خورشید بہت جلد ہوا زرد

(عورت کی حفاظت ضرب کلیم)

مقامِ امومت کے بارے میں حضرت علامہ نے اردو اور فارسی میں بہت لکھا ہے۔ اپنی آخری تصنیف 'ارمغانِ حجاز' میں 'حضورِ ملت' کے باب میں وہ 'دخترانِ ملت' سے یوں مخاطب ہوتے ہیں:

بہل اے دخترک ایں دلبری ہا | مسلماں را نہ زیبد کافری ہا
منہ دل بر جمالِ غازہ پرورد | بیاموز از نگہ غارت گری ہا
ضمیرِ عصرِ حاضر بے نقاب است | کشادش در نمودِ رنگ و آب است
جہاں تابی ز نورِ حق بیاموز | کہ او با صد تجلی در حجاب است

(کلیاتِ اقبال، فارسی صفحہ ۹۴۷/۵۹)

رہی عورتوں کی نام نہاد تحریک 'بیزاری از مرداں' تو اس کے بارے میں حضرت علامہ کے اپنے بیانات کے علاوہ فلکِ مریخ کی نام نہاد مبلغہ و نبیہ کی تقریر پر رومی کی زبانی تبصرہ ہی کافی ہے کہ:

مذہبِ عصرِ نو آئینے نگر | حاصلِ تہذیبِ لادینے نگر
زندگی را شرع و آئین است عشق | اصلِ تہذیب است دین، دین است عشق

ظاہر او سوزناک و آتشیں　　　باطنِ او نورِ ربّ العالمیں
از تب و تابِ درونش علم و فن　　　از جنونِ ذو فنونش علم و فن
دیں نگردد پختہ بے آدابِ عشق　　　دیں بگیر از صحبتِ اربابِ عشق [۳۱]

تعلیمِ عامہ کی خاطر اپنے بیان کی تائید میں اقبال نے نئے صنعتی ایشیائی ملک جاپان کی مثال دی ہے۔ جاپان نے تعلیمِ عامہ کے ذریعے افراد کی صلاحیتِ کار میں اضافہ کیا اور دیکھتے ہی دیکھتے ترقی یافتہ صنعتی ممالک سے بھی آگے نکل گیا۔

تعلیمِ عامہ کو لازمی کرنے کے لیے اقبال نے مقننۂ پنجاب میں بھی تقاریر کی تھیں تعلیم کا مقصد اضافۂ صلاحیت، خودی سے ہم آہنگ ہے اور اقبال اس کے مؤید تھے بلکہ ہنر و فن (صنعت) کو تعلیم کا جزو بنانے پر انھوں نے کئی جگہ اظہارِ خیال فرمایا ہے۔ مثلاً ارمغانِ حجاز میں ہے:

بہ پورِ خویشتن دین و دانش آموز　　　کہ تابد چوں مہ و انجم نگینش [۳۲]
بدستِ او اگر دادی ہنر را　　　ید بیضا است اندر آستینش

مضمون "قومی زندگی" کا ایک اور اقتباس ملاحظہ ہو:

۱۸۶۸ء میں جاپان کی پہلی تعلیمی مجلس قائم ہوئی۔ اس سے چار سال بعد یعنی ۱۸۷۲ء میں جاپان کا پہلا تعلیمی قانون شائع کیا گیا۔ شہنشاہ جاپان نے اس کی اشاعت کے موقع پر مندرجہ ذیل الفاظ کہے:

"ہمارا مدعا یہ ہے کہ اب سے ملک جاپان میں تعلیم اس قدر عام ہو کہ ہمارے جزیرے کے کسی گاؤں میں کوئی خاندان جاہل نہ رہے۔"

غرض کہ ۴۶ سال کے قلیل عرصے میں مشرقِ اقصیٰ کی اس مستعد قوم نے جو مذہبی لحاظ سے ہندوستان کی شاگرد تھی [۳۳]، دنیوی اعتبار سے ممالکِ مغرب کی تقلید کی اور ترقی کر کے وہ جوہر دکھائے کہ آج دنیا کی سب سے زیادہ مہذب اقوام میں شمار ہوتی ہے اور محققینِ مغرب اس کی رفتارِ ترقی کو دیکھ کر حیران ہو رہے ہیں۔

جاپان کی باریک بین نظر نے اس عظیم الشان انقلاب کی حقیقت کو دیکھ لیا اور وہ راہ اختیار کی جو ان کی قومی بقا کے لیے ضروری تھی۔ افراد کے دل و دماغ دفعتاً بدل گئے اور تعلیم و اصلاحِ تمدن نے قوم کی قوم کو اور سے کچھ اور بنا دیا اور چونکہ ایشیا کی قوموں میں سے جاپان نے رموزِ حیات کو سب سے زیادہ سمجھا ہے۔ اس واسطے یہ ملک دنیوی اعتبار سے ہمارے لیے سب

سے اچھا نمونہ ہے۔ ہمیں لازم ہے کہ اس قوم کے فوری تغیر کے اسباب پر غور کریں اور جہاں تک ہمارے ملکی حالات کی رو سے ممکن و مناسب ہو اس جزیرے کی تقلید سے فائدہ اٹھائیں۔ . . .

ان واقعات کی روشنی میں اگر ہندوستان کی حالت کو دیکھا جائے تو ایک مایوس کر دینے والا نظارہ سامنے آتا ہے[۴۴]۔ اقبال اضافہ فرماتے ہیں:

"کہ خام مال پیدا کرنے والے غیر صنعتی ممالک کبھی خوشحال نہیں ہو سکتے۔ جب مصنوعات اور تجارت کی طرف سے ہمارا ملک غافل ہو یہ کس طرح ممکن ہو سکتا ہے کہ مصائب زندگی میں جس کا دائرہ روز بروز وسیع ہوتا جاتا ہے، کامیاب ہوں گے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ ہمارے ملک سے کپاس، چنے، کوئلہ اور مصالح خام کی اور صورتیں ممالکِ غیر کو جاتی ہیں مگر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ بدقسمت ہے وہ ملک جو ممالکِ غیر کے لیے مصالح خام کا ایک ذخیرہ ہو اور مصنوعات کے لیے ان کا محتاج ہو۔ وہ ملک جس کا دارومدار محض زراعت پر ہو جیسا کہ ہندوستان کا ہے، ترقی کی دوڑ میں کامیاب ہو سکتا ہے اور نہ قحطوں اور وباؤں سے نجات پا سکتا ہے جب تک کہ وہ اپنی آبادی کی ضروریات پورا کرنے کی کوئی اور راہ نہ اختیار کرے۔

جب تک ہندوستان صنعتی ملک نہ ہوگا اور ہم جاپانیوں کی طرح اپنے پاؤں پر کھڑے نہ ہوں گے اس وقت تک قدرت ہمیں قحط کے تازیانے لگاتی رہے گی، طرح طرح کی وبائیں ہمیں ستاتی رہیں گی، جس سے ہم جسمانی اور اخلاقی لحاظ سے ناتواں ہوتے جائیں گے۔

اقوامِ ہندیں سے ہمارے بھائیوں نے اس راز کو کسی قدر سمجھا ہے اور چونکہ یہ لوگ بالطبع اس کام کے لیے موزوں بھی ہیں اس واسطے یقیناً ان کے سامنے ترقی کا ایک وسیع میدان ہے لیکن مجھے افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ اگر اس اعتبار سے مسلمانوں کو دیکھا جائے تو ان کی حالت نہایت مخدوش نظر آتی ہے۔ یہ بدقسمت قوم حکومت کھو بیٹھی ہے، صنعت کھو بیٹھی ہے، تجارت کھو بیٹھی ہے۔ اب وقت کے تقاضوں سے غافل اور افلاس کی تیز تلوار سے مجروح

ہوکر ایک بے معنی توکل کا عصا ٹیکے کھڑی ہے . . . .[35]"

بزبانِ شعر اس ضمن میں اقبال کا پر سوز بیان مثنوی "پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق" میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے:

خود بدانی بادشاہی قاہری است ‌ ‌ ‌ قاہری در عصرِ ما سوداگری است

تختۂ دکّاں شریکِ تخت و تاج ‌ ‌ ‌ از تجارت نفع و از شاہی خراج

آں جہاں بانے کہ ہم سوداگر است ‌ ‌ ‌ بر زبانش خیر و اندر دل شر است

گر تو میدانی حسابش را درست ‌ ‌ ‌ از حریرش نرم تر کرپاس تست

بے نیاز از کارگاہِ او گذر ‌ ‌ ‌ در زمستان پوستینِ او مخر

صد گرہ افگندۂ در کارِ خویش ‌ ‌ ‌ از قماشِ او مکن دستارِ خویش

ہوشمندے از خمِ او مے نخورد ‌ ‌ ‌ ہر کہ خورد اندریں بت خانہ مرد

وقتِ سودا خند خند و کم خروش ‌ ‌ ‌ ما چو طفلانیم و او شکر فروش

محرم از قلب و نگاہِ مشتری است ‌ ‌ ‌ یارب ایں سحر است یا سوداگری است

تاجرانِ رنگ و بو بروند سود ‌ ‌ ‌ ما خریداراں ہمہ کور و کبود

آنچہ از خاکِ تو رُست اے مردِ حُر ‌ ‌ ‌ آں فروش و آں بپوش و آں بخور

آں نکو بیناں کہ خود را دیدہ اند ‌ ‌ ‌ خود گلیمِ خویش را بافیدہ اند

اے ز کارِ عصرِ حاضر بے خبر ‌ ‌ ‌ چرب دستی ہائے یورپ را نگر

قالی از ابریشمِ تو ساختند ‌ ‌ ‌ باز او را پیشِ تو انداختند[36]

وائے آں دریا کہ موجش کم تپید ‌ ‌ ‌ گوہرِ خود را ز غواصاں خرید

جیسا کہ اشارہ کیا گیا، تعلیم کا ایک مقصد صلاحیتِ کار میں اضافہ کرنا ہے حضرت علامہ لکھتے ہیں:

"مسلمانوں نے بالعموم یہ سمجھا ہے کہ تعلیم کا منشاء و مقصد زیادہ تر دماغی تربیت ہے اور جو تعلیمی کام آج تک ہمارے اہل الرائے نے کیا ہے۔ اس کی بنا پر اسی خیال پر رہی ہے مگر اس نے جہاں تک اس مسئلہ پر غور و فکر کیا ہے میں سمجھتا ہوں کہ تعلیم کا اصل مقصد نوجوانوں میں ایک ایسی قابلیت کا پیدا کرنا ہے جس سے ان میں باحسنِ وجوہ اپنے تمدنی فرائض کے ادا کرنے کی صلاحیت

پیدا ہو جائے۔ میری مراد یہ نہیں کہ جو دماغ قدرتی طور پر علمی تحقیقات کی اصلی صورتوں کی طرف میلان رکھتے ہیں ان کے نمو کو روک دیا جائے۔ بلکہ میرا مدعا یہ ہے کہ مجموعی حیثیت میں قومی تعلیم کی بنیاد ان ضرورتوں پر ہونی چاہیئے جو انقلابِ حالات کی وجہ سے پیدا ہوئی ہوں۔ انگلستان ایک تجارتی قوم ہے۔ نپولین ہمیشہ اس قوم کو دکانداروں کی قوم کہا کرتا تھا مگر میں سمجھتا ہوں کہ تاریخی لحاظ سے یہ بات نپولین کے زمانے میں اس قدر صحیح نہ تھی جس قدر کہ اب ہے۔ یہ ملک اپنی خوراک کے چار حصے اور قریباً قریباً تمام مصالحِ خام غیر ممالک سے حاصل کرتا ہے اور ہر دو صورتوں میں قیمت کے عوض غیر ممالک کو اپنی مصنوعات دیتا ہے۔ بالفاظ دیگر یوں کہو کہ انگلستان ایک بہت بڑی دکان ہے جس سے تمام دنیا کی قومیں اپنی ضرورت کی چیزیں خریدتی ہیں۔

ان حالات میں ظاہر ہے کہ انگلستان کو زیادہ تر ایسے آدمیوں کی ضرورت ہے جو تجارتی کاروبار کو سرانجام دے سکیں۔ لہٰذا یہ ضروری ہے کہ ایسے ملک میں تعلیم کا مدعا زیادہ تر تجارتی قابلیت پیدا کرتا ہے اور اگر واقعات کی رو سے دیکھا جائے تو انگلستان نے اپنی قومی تعلیم میں اس بات کو ملحوظ رکھا ہے۔ اس وقت "قومی زندگی" کی شرائط میں جو حیرت ناک انقلاب آیا ہے، میری رائے میں اس کی سب سے بڑی خصوصیت صنعت و تجارت ہے۔ ایشیائی قوموں میں سے جاپانیوں نے سب سے پہلے اس تغیّر کے مفہوم کو سمجھا اور اپنے ملک کی صنعت کو ترقی دینے میں ایسی سرگرمی سے مصروف ہوئے کہ آج یہ لوگ دنیا کی مہذب اقوام میں شمار ہوتے ہیں۔ اس امتیاز کی وجہ یہ نہیں کہ جاپانیوں میں بڑے بڑے فلسفی یا شاعر و ادیب پیدا ہوئے ہیں، بلکہ ان کی عظمت کا تمام دارومدار جاپانی صنعت پر ہے۔ . . .“

حضرت علامہ کے یہ ارشادات آج بھی توجہ طلب ہونے ضروری ہیں۔ اسرارِ خودی میں اس عملی حیثیت کا رکا نام گویا آرزو ہے:

زندگی سرمایہ دار از آرزوست — عقل از زائیدگانِ بطنِ اوست
چیست نظمِ قوم و آئین و رسوم — چیست رازِ تازگیہائے علوم
آرزوئے کو بزورِ خود شکست — سر ز دل بیروں زد و صورت ببست
دست و دندان و دماغ و چشم و گوش — فکر و تخیل و شعور و یاد و ہوش
زندگی مرکب چو در جنگاہ باخت — بہرِ حفظِ خویش ایں آلات ساخت
آگہی از علم و فن مقصود نیست — غنچہ و گل از چمن مقصود نیست
علم از سامانِ حفظِ زندگی است — علم از اسبابِ تقویمِ خودی است [37]
علم و فن از پیش خیزانِ حیات — علم و فن از خانہ زادانِ حیات
اے ز رازِ زندگی بیگانہ خیز — از شرابِ مقصدے مستانہ خیز

۵۔ پانچویں بحث میں اقبالؔ یہودیوں کی دولت مندی کا ذکر کرتے ہیں۔ ضمنی طور پر وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو پہلا مقنن اور توحیدِ مطلق کا استاد قرار دیتے ہیں۔ قرآنِ مجید میں حضرت موسیٰؑ اور حضرت ابراہیمؑ کے صحیفوں کا بھی ذکر ہے مگر جو صحیفے کتاب تورات کی صورت میں حضرت موسیٰؑ کو ملے وہ یہودیوں کے ہاتھوں تحریف شدہ ہونے کے باوجود اس بات کے غماز ہیں کہ حضرت موسیٰؑ کو اپنی قوم بنی اسرائیل کے لیے اس زمانے کے تقاضوں کے مطابق مکمل معاشرتی قوانین ملے تھے چنانچہ قرآنِ مجید بنی اسرائیل کے بارہ گروہوں، ان کے جداگانہ چشموں، ان کی معاشرت اور ان کے سفر و حضر کے بارے میں اشارے کرتا ہے۔

اقبالؔ مشہور یہودی فلسفی اسپینوزا کے مسئلہ وحدت وجود سے دلچسپی کا ذکر کرتے ہیں۔[38]

افغانیوں کے بارے میں بڑی حد تک لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ بنی اسرائیل ہی کی ایک شاخ ہیں۔ نمناوہ لکھتے ہیں کہ مسئلہ وحدت وجود 'آلِ یافث' کی مشرقی شاخ یعنی ہندوؤں میں بہت ترقی یافتہ تھا مگر اسپینوزا پر وحدانیت کے فلسفے کا مطلق اثر نہیں ہے۔

اقبالؔ افغانستان کی چھوٹی سی کوہستانی افغانی[39] ریاست کا ذکر کرنے کے باوجود یہودیوں کا حال پارسیوں جیسا بتاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ دولت کے بل بوتے پر یہ قومیں دنیا

بھی بیس تتر بتر ہوکر بھی اپنا اثر رکھتی ہیں اور اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے صنعت و تجارت کے میدان میں غیر معمولی ترقی کی ہے۔

اس مضمون کے کوئی چودہ برس بعد جب مثنوی "رموزِ بے خودی" شائع ہوئی تو اس میں اقبال نے یہودیوں کی اپنی قومی روایات اور تہذیب و تمدن سے وابستگی کو ان کے روشن مستقبل کی ایک دلیل قرار دیا اور ان کی یہ پیشین گوئی معمولی نوعیت کی نہیں ہے۔ اقبال ۱۹۰۴ء میں یہودیوں کے اس ایثار کا ذکر کرتے ہیں کہ وہ اپنے باپ دادا کی سرزمین کو دولت کے بل بوتے پر خرید رہے ہیں۔

مثنوی مذکور میں ہے:

حکمتے دارد اگر جانِ بصیر	عبرت از احوالِ اسرائیل گیر
گرم و سردِ روزگار او نگر	سختیٔ جانِ نزارِ او نگر
خون گراں سیر است در رگہائے او	سنگِ صد در غلطد و یک سیمائے او
پنجۂ گردوں چو انگورش فشرد	یادگارِ موسیٰ و ہاروں نمرد
از نوائے آتشینش رفت سوز	لیکن اندر سینہ دم دارد ہنوز
زانکہ چوں جمعیتش از ہم شکست	جز براہِ رفتگاں محمل نہ بست

۱۹۰۵ء میں انگلستان جاتے ہوئے اقبال نے اپنے سفر کی جو روداد اخبار "وطن" کو بھیجی اس میں زرتشتیوں یا پارسیوں کا ذکر یکساں نوعیت کا ہے مگر سفر نامے میں اقبال اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ کوئی قوم کتنی ہی دولت مند کیوں نہ ہو، کوئی اعلیٰ مقام حاصل نہیں کر سکتی۔ مضمون "قومی زندگی" میں بھی وہ یہودیوں اور پارسیوں کی تجارت سے وابستگی کا ذکر کرتے ہیں:

"۔۔۔۔ پارسیوں ۔۔۔۔۔۔ کی صلاحیت نہایت قابلِ تعریف ہے اور ان کی دولت و عظمت بے اندازہ مگر اس قوم کے پیسے کسی اچھے فیوچر (Future) کی پیش گوئی نہیں کر سکتا۔ یہ لوگ عام طور پر سب کے سب دولت کمانے کی فکر میں ہیں اور کسی سطح پر اقتصادی پہلو کے سوا اور کسی پہلو سے نگاہ ہی نہیں ڈال سکتے۔ علاوہ اس کے نہ کوئی ان کی زبان ہے نہ ان کا لٹریچر ہے اور طرّہ یہ کہ فارسی کو حقارت اور نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔"

یہ حصہ ہمارے لیے لمحۂ فکریہ فراہم کرتا ہے۔ ہم سائنس اور ٹیکنالوجی کی بات کرتے ہوئے فرہنگی زبانوں جیسے فارسی اور ادب و ثقافت کی ضرورت کی نفی کر دیتے ہیں حالانکہ ’قومی زندگی‘ کے لیے سب چیزوں کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔

ایک مفکر مضمون نگار کی ضمنیات، خاص طور پہ قابلِ ذکر ہوتی ہیں۔ یہاں اقبال نے نبوت کی شرط و معجزہ کی طرف اشارہ کیا جو ان کے نزدیک یہ ہے کہ ایک منظم اُمت پیدا کی جائے۔ چنانچہ ’جاوید نامہ‘ میں فلکِ قمر پر شانِ نبوت کے بارے میں جو کچھ بیان کیا گیا وہ ان کے مضمون ’قومی زندگی‘ میں اس طرح آیا ہے:

”آوازِ نبوت کا اصل زور اور اس کی حقیقی وقعت عقلی دلائل براہین پر مبنی نہیں ہے بلکہ اس کا دارومدار اس روحانی مشاہدے پہ ہے جو نبی کے غیر معمولی قواہ کو حاصل ہوتا ہے اور جس کی بنا پر اس کی آواز میں وہ ربانی سطوت و جبروت پیدا ہو جاتا ہے جس کے سامنے انسان کی شوکت ہیچ محض ہے۔ یہ ہے نمودِ مذہب کا اصل راز جس کو سطحی خیال کے لوگوں نے نہیں سمجھا اور اسے غلطی سے انھوں نے اصولِ مذہب کی خونریزیوں اور مالی جنگوں کا محرک تصور کیا ہے۔۔۔۔۔“ (الخ)[۴۱]

جاوید نامہ میں ہے:

سوز و مستی نقش بندِ عالمے است
شاعری بے سوز و مستی ماتمے است

شعر را مقصود اگر آدم گری است
شاعری ہم وارثِ پیغمبری است

گفتم از پیغمبری ہم باز گوے
سرِّ او با مردِ محرم باز گوے

گفت ” اقوام و ملل آیاتِ اوست
عصر ہاے ماز مخلوقاتِ اوست

از دمِ او ناطق آمد سنگ و خشت
ما ہمہ مانندِ حاصل، او چو کشت

پاک سازد استخوان و ریشہ را
بالِ جبریلے دہد اندیشہ را

جاے وھوے اندرونِ کائنات
از لب او نجم و نور و نازعات

آفتابش را زوالے نیست نیست
منکرِ او را کمالے نیست نیست

رحمتِ حق صحبتِ احرارِ او
قہرِ یزداں ضربتِ کرارِ او[۴۲]

گرچہ باشی عقلِ کل از وے مرم
زانکہ او بیند تن و جاں را بہم

فرد اور معاشرے کا رابطہ یعنی خودی اور بے خودی یہاں بھی بڑی وضاحت سے بیان ہوا ہے۔ اقبال فرد کی خدمت قوم کو عبادت بتاتے ہیں اور اوپر اشعار نقل ہو چکے ہیں کہ:

طبعِ روشن مردِ حق را آبروست　　　خدمتِ خلقِ خدا مقصودِ اوست
خدمت از رسم و رہِ پیغمبری است　　　مزدِ خدمت خواستن سوداگری است

مگر یہ بیان زیادہ وضاحت کے ساتھ اقبال کی معاشرتی تعلیمات کی حامل کتاب مثنوی رموزِ بیخودی کے آغاز میں "در معنی ربط فرد و ملت" کے عنوان کے تحت آیا ہے:

فرد را ربطِ جماعت رحمت است　　　جوہرِ او را کمال از ملت است
تاتوانی با جماعت یار باش　　　رونقِ ہنگامۂ احرار باش

ملاؤں کے اختلافات اور مسلمانوں کے غلط رسم و رواج پر انتقادات بھی اس مضمون میں بڑے دلچسپ انداز میں ملتے ہیں۔ زیادہ دلچسپ بات یہ ہے اقبال بہت پہلے اپنے مضمون میں ضرورتِ اجتہاد پر زور دیتے ہیں۔ وہ حنفی اور شیعی فقہوں سے اپنی عمیق آگاہی کا حوالہ تو دیتے ہیں لیکن کم عمر ہونے کی وجہ سے اجتہاد کی بات معذرت کے انداز میں کرتے ہیں اور رموزِ بیخودی میں وہ عصرِ زوال میں ہونے کی وجہ سے اجتہاد میں احتیاط برتنے کی تلقین کرتے ہیں:

ز اجتہادِ عالمانِ کم نظر　　　اقتدا بر رفتگاں محفوظ تر
عقلِ آبائت ہوس فرسودہ نیست　　　کارِ پاکاں از غرض آلودہ نیست
فکرِ شاں ریسد ہمے باریک تر　　　ورعِ شاں با مصطفیٰ نزدیک تر[۳۰]

لیکن آخر کار ۱۹۲۹ء میں علماء سے مشوروں کے بعد اپنا خطبۂ اجتہاد انھوں نے ارشاد کر ہی دیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلسفی اقبال سے یہ متکلمانہ خطبہ سامعین نے کچھ بے حسی سے سنا تھا مگر یہ بیسویں صدی کی ایک نہایت بے باک اور معنی خیز صداقتی ادرہے۔ ۱۹۰۴ء سے آغاز پذیر یہ موضوعِ شعرِ اقبال میں بھی کئی مواردوں میں آیا ہے۔ مثلاً جاوید نامے کا ننگ مطالعہ دیکھیں:

---

(۱)

زندہ دل خلاقِ اعصار و دہور — جانش از تقلید گردد بے حضور
چوں مسلماناں اگر داری جگر — در ضمیرِ خویش و در قرآں نگر
صد جہانِ تازہ در آیاتِ اوست — عصرہا پیچیدہ در آناتِ اوست
یک جہانش عصرِ حاضر را بس است — گیر اگر در سینۂ دل معنی رس است
بندۂ مومن ز آیاتِ خداست — ہر جہاں اندر برِ او چوں قباست
چوں کہن گردد جہانے در برش — می دہد قرآں جہانے دیگرش

(۲)

از حدیثِ مصطفیٰ[۲] داری نصیب — دینِ حق اندر جہاں آمد غریب
با تو گویم معنیٔ ایں حرفِ بکر — غربتِ دیں نیست فقرِ اہلِ ذکر
بہر آں مردے کہ صاحب جستجو است — غربتِ دیں ندرتِ آیاتِ اوست
غربتِ دیں ہر زماں نوعِ دگر — نکتہ را دریاب اگر داری نظر
دل بآیاتِ مبیں دیگر بہ بند — تا بگیری عصرِ نو را در کمند

(۳)

نقشِ قرآں تا دریں عالم نشست — نقشہائے کاہن و پاپا شکست
فاش گویم آنچہ در دل مضمر است — ایں کتابے نیست چیزے دیگر است
چوں بجاں در رفت جاں دیگر شود — جاں چو دیگر شد جہاں دیگر شود
مثلِ حق پنہاں و ہم پیداست ایں — زندہ و پایندہ و گویاست ایں
اندرو تقدیرہائے غرب و شرق — سرعتِ اندیشہ پیدا کن چو برق
با مسلماں گفت جاں برکف بنہ — ہر چہ از حاجت فزوں داری بدہ
آفریدی شرع و آئینے دگر — اندکے با نورِ قرآنش نگر
از بم و زیرِ حیات آگہ شوی — ہم ز تقدیرِ حیات آگہ شوی[۳۴ الف]

(کلیاتِ اقبال ، فارسی ص ۶۵۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۹)

زندہ دل زمانوں کو وجود میں لے آتا ہے۔ زندہ دل والا شخص تقلید سے روگرداں رہتا ہے۔ تجھے مومنوں کا سا جگر میسر ہو تو اپنے ضمیر اور قرآن مجید کو دیکھو۔ قرآن کی آیات

میں سینکڑوں جہان مضمر ہیں اور اس کے لمحوں میں زمانے لپٹے ہوئے ہیں زمانۂ حاضر کے لیے ایک دنیا کافی ہے۔ دل حقائق رس ہو تو اسے لے لو۔ مومن انسان اللہ کی آیات و نشانیوں میں سے ہے۔ ہر جہان اس کے لیے لباس کی طرح ہے۔ اس کے جسم پر جہان پرانا ہونے لگے تو قرآن حکیم اسے نئی دنیا دے دیتا ہے۔......
تجھے اس حدیثِ رسولؐ کی خبر ہے کہ:
'اسلام' دنیا میں 'غریب' (مسافر) بن کر آیا ہے۔
اس حرفِ تازہ کا مدعا یہ نہیں کہ مسلمان 'غریب و نادار' رہیں گے۔ محقق شخص کو خبر ہے کہ جدت و اجتہاد مراد ہے دل کو آیات الٰہی سے لگا تاکہ عصرِ نو کو قابو کر سکے۔
قرآن آیا تو کاہنوں اور پوپوں کے نقش باطل ہو گئے۔ سچی بات یہ ہے کہ قرآن مجید کی اور ہی بات ہے۔ یہ روح کو بدل کے رکھ دیتا ہے اور پھر دنیا بدل جاتی ہے۔ خالقِ کُل کی طرح یہ کتاب ظاہر و پنہاں، زندہ و پائندہ اور ناطق ہے۔ اس میں شرق و غرب کی تقاریر پنہاں ہیں۔ تو بجلی کی طرح برق رفتاری پیدا کر۔ اس کتاب نے مسلمانوں کو حکم دیا کہ زائد از ضرورت مال خرچ کر لیا کریں (روس والو) تم نے نئی شرع بنائی۔ اسے نورِ قرآن سے دیکھو۔ اس طرح زندگی کے اونچ نیچ کی تجھے خبر ملے گی اور تو زندگی کی تقدیر سے تو آگاہ و حال بنا رہے گا۔

اسلام کے نظامہائے اخلاق و سیاست پر مقالے

ایک مضمون Political Thought in Islam اقبال نے قیامِ یورپ کے زمانے میں لکھا۔ اسے انہوں نے ایک محفل میں پڑھا بھی تھا۔ وہ لندن کے مجلّہ Socialogical Review کی اکتوبر ۱۹۰۸ء کی اشاعت میں شامل تھا۔ مصنف کا نام S.M. Iqbal[۳۳] (شیخ محمد اقبال) مرقوم ہے۔

یہی مقالہ الٰہ آباد کے مجلّہ 'ہندوستان ریویو' میں دسمبر ۱۹۱۰ء اور جنوری ۱۹۱۱ء کی اشاعتوں میں[۳۴] دوبارہ شائع ہوا اور اس سے قبل 'ہندوستان ریویو' کے جولائی اور اگست کے شماروں میں اقبال کا ایک مبسوط مضمون Islam as a Moral and Political Ideal شائع ہو چکا تھا۔ گو یہ لندن سے شائع ہونے والے مقالے سے کیسر مختلف ہے، وسو شیالوجیکل

ریویو، والے مقالے کا 'خلافت اسلامیہ' کے عنوان سے متداول ترجمہ چوہدری محمد[26] حسین کا ہے اور دوسرے مختصر متن کی کتاب کے ترجم[27] کے مقالے کو ڈاکٹر حامد خان حامد مرحوم نے اردو کے علاوہ فارسی میں بھی ترجمہ کیا ہے[28]۔ البتہ کتابچے کے مرتب نے Moral کو Ethical کے لفظ سے نجانے کیوں بدل دیا ہے۔

'خلافت اسلامیہ' ایک تحقیقی مضمون ہے جس میں اقبال نے قبل از اسلام عربوں کی سیاسی اور معاشرتی حالت اور خلفائے راشدینؓ کے انتخاب سے بحث کی اور علم سیاست کی اہم کتابوں کے حوالے سے انہوں نے خلیفہ کے انتخاب، ان کی اہلیت اور معزولی کے بارے میں دلائل دیئے۔ اس کے علاوہ خلیفہ کے مرد یا عورت ہونے اور اس کی عمر کے بارے میں بھی دلائل ملتے ہیں۔ پھر نظامِ خلافت میں محدود وں محدود اختیارات والے وزراء اور اعلیٰ عہدے داروں کے تقرر کا بیان ہے۔

اقبال نے یہاں الماتریدی، اشعری، محمد الغزالی اور البیضاوی جیسے اکابر مصنفین سیاست کے اقوال نقل کیے لیکن ان کے خیال میں حقیقی خلافت، خلافت اسلامیہ پر ختم ہوگی۔ بعد میں منتخب یا نامزد ملوکیت کا دور دورہ رہا ہے۔ اس مضمون میں خلافت کے سلسلے میں سنی و شیعہ حضرات کی آراء کے علاوہ خارجیوں کا نقطۂ نظر بھی پیش کیا گیا ہے۔

علامہ کا مقام اسلام بطور ایک اخلاقی اور سیاسی تصور، مفصل اور مبسوط ہے۔ ابتدا میں اقبال کائنات کے حقیقی ہونے پر بحث کرتے ہیں۔ کائنات میں اچھے اور برے دونوں پہلو ملتے ہیں مگر انسان کا وظیفۂ حیات یہ ہے کہ نیکی کرے اور کائنات میں نیکیاں پھیلائے۔ قرآن مجید نیکی کا درس دیتا ہے اور اس کے پھیلانے کی ترغیب بھی۔

بدھ مت نے انسان کے مسلسل اذیت میں مبتلا رہنے کا جو تصور دیا یا عیسائیت جس طرح انسان کے بدی سے آلودہ ہونے پر مصر ہے، رہا زرتشتی مذہب تو وہ نور و ظلمت کی آویزش کے بیانات و عقائد پر مبنی ہے۔

اسلام ایسی کوئی تعلیم نہیں دیتا۔ اسلام گناہ اور غم کی موجودگی کا اعتراف کرتا ہے مگر وہ غیر معمولی رجائیت اور مایوسی میں کسی کو نہیں اپناتا بلکہ درد و غم اور مایوسی پر غلبہ پانے اور معاشرے کو سراپا نیکی بنانے کی ترغیب دیتا ہے۔ اسلام کائنات میں خوف و حزن کی موجودگی سے لوگوں کو ہراساں نہیں کرتا۔ وہ قوت اور شکوت کی تعلیم دیتا ہے۔ اس دین میں دین و سیاست کی جدائی نہیں۔ یہ

دینِ عقائد، عبادات اور معاملات کے ذریعے نیکی کو فروغ دیتا ہے۔

اپنے مضمون 'قومی زندگی' میں اقبال نے یہ لکھا تھا کہ اسلام نے غلامی کا انسداد اور اس کا تدریجی خاتمہ کیا۔ اس دلپذیر موضوع پر وہ یہاں بھی بحث کرتے ہیں اور افغانستان کے امیر عبدالرحمٰن کی سوانح عمری سے ایک اقتباس نقل کرتے ہیں جس کا مدعا یہ ہے کہ اس امیر کو اپنے غلاموں پر بے حد اعتماد تھا اور اس نے انہیں نہایت اعلیٰ عہدے تفویض کر رکھے تھے۔

اپنے خطبہ پنجم 'اسلامی ثقافت کی روح' میں اقبال نے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو قدیم و جدید دنیا کے درمیان رابطہ قرار دیا ہے۔ اس خطبے میں یہ رابطہ سلسلۂ وحی اور جدید تفکر کے عنوان سے بیان ہوا ہے۔

'قومی زندگی' میں حضرت عمرؓ کا ذکر ہے کہ وہ اور ان کا غلام ایک ہی سواری استعمال کرتے ہوئے بیت المقدس میں داخل ہوئے تھے۔ اس مضمون میں خلیفۂ ثانیؓ کا ذکر اس حوالے سے ہے کہ انہوں نے بیت المقدس کی فتح کے موقع پر غلام اور محکوم بنائے جانے والے سب لوگوں کو آزاد قرار دے دیا تھا۔

غلامی کے سلسلے میں یہاں ایک نکتے کا اضافہ ملتا ہے اور وہ جناب رسولؐ اللہ کے منہ بولے بیٹے زیدؓ کے بارے میں ہے جن کے عقد میں پیغمبرؐ کی پھوپھی زاد حضرت زینبؓ آئی تھیں اور جنہیں حضرت زیدؓ کی طلاق کے بعد خود پیغمبرؐ اسلام نے اپنے عقد میں لے لیا تھا اس سے متبنیٰ کی حیثیت واضح ہوتی تھی کہ وہ حقیقی بیٹے کی طرح نہیں ہوتا اور اس سے غلامی کی حیثیت بھی واضح ہو جاتی ہے۔ (قرآن مجید سورہ ۳۳۔)

اقبال تعلیم کا بڑا مقصد کردار سازی بتاتے ہیں لیکن اس سلسلے میں ہندوستانی مسلمانوں کی حالت قابلِ رحم تھی کہ نہ ان کے جسم مضبوط تھے اور نہ قوتِ ارادہ اور کردار ہی پختہ تھے۔ اس مقالے کے آخر میں کردار سازی کے سلسلے میں جو کچھ اقبال نے فرمایا ہے وہ گویا ان کا تصورِ خودی ہے جو بعد میں زیادہ آب و تاب کے ساتھ نمودار ہوا۔

وہ فرماتے ہیں کہ:

"ہندی مسلمان یورپ کے بارے میں زیادہ جانتے ہیں مگر اپنے ماضی سے کٹ چکے ہیں۔"

اس مقالے میں اسلام کے اخلاقی پہلو پر زیادہ بات کی گئی ہے۔ اقبال نے بعد میں مثنوی

اسرارِ خودی[٤٩] میں بھی تفصیل سے بیان کیا ہے کہ اسلام صرف "دفاع اور اصلاح" کی خاطر تلوار اٹھانے کی اجازت دیتا ہے۔ بنیادی طور پر اسلام اپنے نام کے ہم معنی یعنی امن ہے۔

اقبال فرماتے ہیں کہ اسلامی معاشرہ فرد کی نشوونما کرتا ہے۔ اس کا تصور قومیت ایک خالص تصور ہے جس میں کوئی جغرافیائی حد نہیں اگرچہ وطنی قلمرو کی حدود سے انکار نہیں کیا جا سکتا مگر مسلمانوں کا مرکزی نقطہ مکہ مکرمہ[٥٠] ہے جہاں ان سب کی راہیں جا ملتی ہیں۔

جمہوریت اسلام کے مزاج سے ہم آہنگ ہے بشرطیکہ لوگوں کو زیادہ سے زیادہ قابل عمل آزادی دی جائے۔ اسلام میں خلیفہ یا حاکم معصوم نہیں ہوتا اور یہی وجہ ہے کہ خلیفہ یا حاکم معزول کیے جاتے رہے ہیں البتہ خلافت راشدہ کے تیس سالہ دور کے بعد اموی عہد سے اسلامی دنیا بالعموم حریت اور جمہوریت سے محروم رہی۔

اقبال فرماتے ہیں کہ صرف حقِ انتخاب جمہوریت نہیں ہے کیونکہ یہ تو بعض قدیم حکومتوں میں بھی رائج رہا ہے۔ جمہوریت تو ایک طرزِ عمل کا نام ہے۔ اسلام کے سیاسی نظام کے بنیادی امور یہ ہیں کہ خدائی قانون کو بالادستی حاصل ہو اور معاشرے کے تمام افراد قانونی مساوات سے بہرہ مند ہوں۔

یہاں اسلامی مساوات کے سلسلے میں اقبال نے عثمانی سلطان مراد سوم اور ایک معمار کے قصے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ یہ قصہ مثنوی رموز بیخودی میں[٥١] مساوات کے سلسلے میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے اور اس عثمانی سلطنت کی پرہیزگاری اور انصاف پرستی ہمیں پیام مشرق کے دیباچے میں بھی ملتی ہے۔ اس مضمون کا آخری پیراگراف فرقہ بندی کے خلاف اقبال کے جذبات کو ظاہر کرتا ہے۔

وہ لکھتے ہیں کہ اسلام کے پیرو ذات پات اور عدم مساوات میں ہندوؤں کو بھی پیچھے چھوڑ چکے ہیں کیونکہ ہندوؤں کی رسمیں تو انھوں نے اپنا رکھی ہیں اور کچھ اپنی طرف سے اضافہ بھی کر رکھا ہے وہ بڑی جرأت سے لکھتے ہیں کہ ہندو محکوم اپنی روایات کو رواج دے کر مسلمان حاکموں سے بدلے لے رہے ہیں۔

یہاں اقبال نے مرزائیوں کا ذکر مسلمانوں کے زمرے میں کیا ہے اور جیسا کہ علی گڑھ میں ۱۹۱۰ء میں ان کا خطبہ ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر مظہر ہے۔ دراصل ۱۹۱۱ء تک اس گروہ نے اپنے گمراہ کن عقاید اور غلیظ عزائم ظاہر نہیں کیے تھے اور جب یہ سب کچھ ظاہر ہو گیا تو اقبال اس

گروہ کے صف اوّل کے مخالفوں میں شامل ہو گئے۔

اقبال کے اس مضمون کا اختتام ان الفاظ پر ہوتا ہے :

"جب رات کی تاریکی میں چلا جائے تو پاؤں کے ٹھوکر کھانے کی شکایت کرنا حماقت ہے ۔ آیئے اور تعمیر ملت میں حصہ لیجیے، ذات پات اور فرقہ بندی کے بتوں کو ہمیشہ کے لیے توڑ ڈالیے اور اس سرزمین کے مسلمانوں کو ایک عظیم قوت کے طور پر زیادہ متحد ہو جانا چاہیئے۔ جب ہم خود اندرونی خلفشار کا شکار ہوں تو ہم دوسروں سے یہ کیسے توقع رکھتے ہیں کہ ہم انہیں اپنی طرف راغب کر سکیں گے۔

اسلام کا بطور ایک ملت کے یہ فرض اور وظیفہ ہے کہ وہ عالم انسانی کو توہمات سے نجات دلائے اور اس سلسلے میں وہم اور افسانے کی سرزمین ہندوستان میں ہم نے بہت کم کام کیا ہے لیکن دوسروں کو آزادی دینے والے جب تک اپنے پاؤں کی بیڑیاں نہ کھولیں، وہ یہ کام کیسے انجام دے سکتے ہیں۔"

(ترجمہ)

یہ مضمون آج بھی توجہ کا طالب ہے ۔ مذکورہ بالا باتیں اقبال کے اشعار میں بھی ملتی ہیں۔ ۱۹۱۱ء تک "تصویر درد" کا مضمون مسلمانوں اور ہندوؤں کے لیے الگ الگ راہیں دیکھ رہا تھا۔ یہ بات ان کی بعض نظموں اور خطوں سے عیاں ہے مگر ابھی خودی اور بے خودی کی گونج ان کے حواشیٔ خیال میں ہی گونج رہی تھی۔ اس دوران انہوں نے ڈائری لکھی اور علی گڑھ میں خطبہ دیا۔ ان تحریروں میں ملتِ مسلمہ کی خصوصیات، فرد اور ملت کا رابطہ اور دیگر قومی موضوعات زیادہ واضح ہو گئے۔ ہم یہاں خطبہ علی گڑھ پر مختصر بحث کرتے ہیں اور ڈائری کے مطالب ضمناً آجائیں گے۔

ڈائری بظاہر ۱۹۱۰ء میں ہی آغاز پذیر ہوئی اور اسی سال ختم ہوئی۔ اس کے بعض حصے مجلہ "نیو ایرا" میں شائع ہوئے۔ اس کے قومی اہمیت کے بعض عنوانات مندرجہ ذیل ہیں۔

" اقسامِ حکومت، شخصیت کی بقا، تاریخ، عصبیت، وطن پرستی، ملی اتحاد، حق اور طاقت، اورنگ زیب، تولیتِ اقوام، تعددِ ازدواج، دشمنوں سے نفرت، مسلمانانِ ہند کے لیے بحرانی دور، مساوات، تعلیم کی غایت،

قومیت کا تصور، ضبطِ نفس، مسلم قوم کی حیرت انگیز تاریخ، تفکر بغیر عمل،
نا کامیاب انسان، جمہوریت اور سامراج، تجربہ اور علم، ادبی تنقید، مقصدِ
واحد کی لگن ....."

ملّتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر

جیسا کہ بیان ہوا ۱۹۰۸ء تا ۱۹۱۰ء کے دوران علّامہ اقبال کی تین چار نہایت اہم نثری تحریریں
شائع ہوئیں۔

و۔ پولیٹیکل تھاٹ ان اسلام (انگریزی) جسے چوہدری محمد حسین نے "خلافتِ اسلامیہ" کے
عنوان سے اردو میں ترجمہ کیا تھا۔ یہ مضمون ۱۹۰۸ء میں اور دوبارہ ۱۹۰۹ء - ۱۹۱۰ء
میں شائع ہوا تھا۔

ب۔ اسلام ایک اخلاقی اور سیاسی تصور کے طور پر (انگریزی) ۱۹۰۹ء

ج۔ شذراتِ فکر (اسٹرے ریفلیکشنز) (انگریزی) ۱۹۱۰ء میں لکھی گئی۔

د۔ زیرِ تبصرہ خطبہ، جس کا انگریزی میں عنوان "مسلم کمیونٹی، اے سوشیالوجیکل اسٹڈی
ہے"، ۱۹۱۰ء۔

مندرجہ بالا مقالات کی کئی عبارات مشترک ہیں اور کئی مطالب یکساں و ہم آہنگ۔ تاہم
"ملّتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر" کے اکثر مطالب "قومی زندگی" کے مفاہیم کا تکملہ ہیں۔ اس لیے
یہاں ہم اس کی بالاختصار توضیح پیش کرتے ہیں۔

ایک بحث فرد و معاشرے کے رابطے کی اور دوسری مسلم قومیت کی جداگانہ ہیئت ترکیبی
کی ہے۔ تیسری بحث تعصّب اور عصبیت کے فرق کے بارے میں اور چوتھی اس بارے
میں ہے کہ اسلام مسلمانوں کا نظامِ حیات ہے یعنی سیاست اور معاشرت کے جملہ پہلو اس
زمرے میں آتے ہیں۔ مثلاً فتحِ ایران کا تاریخِ اسلام کا اہم ترین واقعہ ہونا، اورنگ زیب عالمگیر
کا برِّصغیر میں قومیتِ اسلامی کا بانی ہونا وغیرہ جن کا ذکر حضرت علّامہ کی ڈائری میں بھی ہے اس
کے علاوہ تعلیمِ عامہ اور تعلیمِ نسواں جس کا اجمال بیان "قومی زندگی" میں بھی ملتا ہے۔

قوم اگرچہ افراد ہی کا مجموعہ ہے تاہم مجتمع چیز کی قوت کا اور ہی عالم ہے۔ قوم بہرحال
فرد سے جامع ہے اور قوم کی تقویت کو ہر حال میں مقدم جاننا چاہیئے۔ اشعارِ اقبال میں بھی یہ

موضوع اکثر بیان ہوا ہے اس لیے عبارت اور اشعار نقل کرنے کی ضرورت نہیں ـــــ تعصب اور عصبیت کے فرق پر اقبال نے اپنے بعض مکتوبات میں بھی روشنی ڈالی ہے۔ ڈائری اور اس مضمون کے بیانات یکساں نوعیت کے ہیں۔

حضرت علامہ فرماتے ہیں کہ وطنیت کے سیاسی تصور کو برحق ماننے والی اقوام کو اپنے خطۂ وطن کی عصبیت لاحق ہے جبکہ مسلمانوں کے نزدیک دین مقدم ہے۔ مسلمان اپنے دین کے خلاف سن کر ایسے برافروختہ ہوتے ہیں جیسے وطن پرست اپنے وطن کے خلاف بات سن کر مشتعل ہو جاتے ہیں۔ مگر مسلمانوں کو یہ لوگ متعصب یا حبِّ وطن سے عاری ہونے کا طعنہ دینے لگتے ہیں جبکہ یہ باتیں غلط فہمی اور لاعلمی کی بنا پر ہیں :

"اسلام دنیا میں ہر طرح کے شرک خفی وجلی کا قلع قمع کرنے کے لیے نمودار ہوا تھا لیکن اس سے یہ گمان نہ کیا جائے کہ میں جذبۂ حُبِّ وطن کا سرے سے مخالف ہوں۔ ان قوموں کے لیے جن کا اتحاد صدودِ ارضی پر مبنی ہو، اس جذبے سے متاثر ہونا ہر طرح سے حق بجانب ہے لیکن میں ان لوگوں کے طرزِ عمل کا یقیناً مخالف ہوں جو اس امر کے معترف ہونے کے باوجود کہ جذبۂ حُبِّ وطن قومی سیرت کا ایک قیمتی عنصر ہے۔ ہم مسلمانوں کی عصبیت کو برا نام دھرتے ہیں اور اسے وحشیانہ تعصب کہہ کر پکارتے ہیں۔ حالانکہ ہماری عصبیت ایسی ہی حق بجانب ہے جیسی ان کی وطن پرستی کی عصبیت سے بجز اس کے اور کچھ مراد نہیں کہ اصول حبِ نفس بجائے اس کے کہ ایک فرد واحد میں ساری دائر ہو ایک جماعت پر اپنا عمل کرتا ہے۔

حیوانات کی تمام نوعیں کم و بیش ضرور ہوتی ہیں اور اگر انہیں اپنی انفرادی یا اجتماعی ہستی برقرار رکھنی ہو تو ضرور ہے کہ ان میں عصبیت موجود ہو۔ اقوامِ عالم پر نظر ڈالیے، ایک قوم بھی ایسی نہ ہوگی جو سرایۂ عصبیت سے عاری ہو۔ کسی فرانسیسی کے مذہب پر نکتہ چینی کیجئے، وہ بہت ہی کم متاثر ہوگا، اس لیے کہ آپ کی نکتہ چینی نے اس اصول کو مس نہیں کیا، جو اس کی قومیت کی روح و رواں ہے لیکن ذرا اس کے تمدن، اس کے ملک یا پولیٹیکل سرگرمیوں کے کسی شعبہ کے متعلق اس کی قوم کے مجموعی طرزِ عمل یا شعار پر

تو خردہ گیری کر دیکھئے۔ پھر اس کی جبلّی عصبیت کا شعلہ بھڑک نہ اٹھے تو ہم جانیں۔ بات یہ ہے کہ فرانسیسی کی قومیت کا انحصار اس کے معتقداتِ مذہبی پر نہیں ہے بلکہ جغرافیائی حدود یعنی اس کے ملک پر ہے۔ پس جب آپ اس خاص خطۂ زمین پر جسے اس نے اپنے تخیل میں اپنی قومیت کا اصل اصول قرار دے رکھا ہے، معترض ہوتے ہیں تو آپ اس کی عصبیت کو واجبی طور پر انگیختہ کرتے ہیں۔ لیکن ہماری حالت اس سے بالکل مختلف ہے۔ ہماری قومیت ایک شئے موجود فی الذہن ہے، وجود فی الخارج نہیں ہے۔ بلحاظ ایک قوم ہونے کے ہم جس مرکز پر آ کر جمع ہو سکتے ہیں وہ مظاہر آفرینش کے متعلق ایک خاص قسم کا اشراقی مجموعہ ہے جو ہم نے آپس میں کر رکھا ہے۔ پس اگر کسی کا ہمارے مذہب کو برا کہنا ہماری ہوسِ آتشِ عصبیت کو برافروختہ کرتا ہے، میری دانست میں یہ برافروختگی اس فرانسیسی کے غصّہ سے کچھ کم واجبی نہیں ہے جو اپنے وطن کی برائیاں سن کر بھڑک اٹھتا ہے۔۔۔۔"

سیاسی عقیدۂ وطنیت کی مخالفت بھی[۵۲] اقبال کی تحریروں میں بار بار ملتی ہے۔ ہم یہاں چند اردو اور فارسی اشعار نقل کر رہے ہیں:

اس دور میں مے اور ہے جام اور ہے جم اور
ساقی نے بنائی ہے روشِ لطف و ستم اور
مسلم نے بھی تعمیر کیا اپنا حرم اور
تہذیب کے آزر نے ترشوائے صنم اور
ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے
اقوامِ جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے
تسخیر ہے مقصودِ سیاست تو اسی سے
خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے
کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے

اقوام میں مخلوقِ خدا بٹتی ہے اس سے
قومیّتِ اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے
(وطنیت، یعنی وطن بحیثیت ایک سیاسی تصوّر کے، بانگِ درا حصہ سوم)

اپنی ملّت پر قیاس اقوامِ مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمی
ان کی جمعیّت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوتِ مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری
دامنِ دیں ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں
اور جمعیّت ہوئی رخصت تو ملّت بھی گئی
(مذہب، بانگِ درا حصہ سوم)

جوہرِ ما با مقامے بستہ نیست — بادۂ تندش بجامے بستہ نیست
ہندی و چینی سفالِ جامِ ماست — رومی و شامی گلِ اندامِ ماست
قلبِ ما از ہند و روم و شام نیست — مرز و بوم او بجز اسلام نیست
مسلم استی دل با قلیمے مبند — گم مشو اندر جہانِ چون و چند
می نگنجد مسلم اندر مرز و بوم — در دلِ او یاوہ گردد شام و روم
صورتِ ماہی بہ بحر آباد شو — یعنی از قیدِ مقام آزاد شو
ہر کہ از قیدِ جہات آزاد شد — چون فلک در شش جہت آباد شد
بوئے گل از ترکِ گل جولانگر است — در فراخائے چمن خود گستر است
(مثنوی رموزِ بیخودی، بعنوان در معنی اینکہ چون ملّت محمدیہ ..... نہایت مکانی ندارد)

مثنوی رموزِ بیخودی میں اقبالؔ نے مسلم قومیت کے ممتاز ہونے اور اسلام کے زمان و مکان کی حدود سے ماورا ہونے کا ذکر جداگانہ عنوانات سے کیا ہے اور بڑے افتخار اور وقار کے ساتھ کیا ہے۔ اس تصور کی ابتدائی صورت اس مضمون کی اِس طرح ظاہر ہوئی:

"مسلمانوں اور دنیا کی دوسری قوموں میں اصولی فرق یہ ہے کہ قومیّت کا اسلامی تصوّر دوسری اقوام کے تصوّر سے بالکل مختلف ہے۔ ہماری قومیّت کا اصل نہ اشتراکِ زبان ہے نہ اشتراکِ وطن، نہ اشتراکِ اغراضِ اقتصادی بلکہ

ہم لوگ اس برادری میں جو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم فرمائی تھی، اس لیے شریک ہیں کہ مظاہرِ کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے اور جو تاریخی روایات ہم سب کو ترکہ میں پہنچی ہیں وہ بھی ہم سب کے لیے یکساں ہیں۔

اسلام تمام مادی قیود سے بیزاری ظاہر کرتا ہے اور اس کی قومیت کا دارومدار ایک خاص تہذیبی تصور پر ہے جس کی تجسیمی شکل وہ جماعتِ اشخاص ہے جس میں بڑھنے اور پھیلنے کی قابلیت طبعاً موجود ہے۔ اسلام کی زندگی کا انحصار کسی خاص قوم کے خصائلِ مخصوصہ و شمائلِ مختصہ پر نہیں ہے۔ غرض اسلام زمان و مکان کی قیود سے مبرا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ قوم عرب نے جس کے بطن سے اسلام پیدا ہوا اس کی پولیٹیکل نشو و نما میں بہت بڑا حصہ ہے لیکن اسلامی علوم و فنون اور فلسفہ و حکمت کے انمول موتیوں کو رولنے کا کام، اور یہ وہ کام ہے جو نفسِ ناطقہ انسانی کی اعلیٰ زندگی کے کارناموں سے متعلق ہے، زیادہ تر غیر عرب اقوام ہی نے انجام دیا معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اسلام کا ظہور قوم عرب کی زندگی کی تاریخ میں یزداں طلبی کی ایک آنی و عارضی جھلک ہونے کے لحاظ سے گویا برق کی چشمک تھی یا شرار کا تبسم تھا، لیکن اسلام کی دماغی توانائیوں کا جولانگاہ عرب نہ تھا بلکہ عجم تھا۔

پس چونکہ اسلام کا جوہر ذاتی بلا کسی آمیزش کے خالص طور پر ذہنی یا تخیلی ہے لہٰذا کیونکر ممکن تھا کہ وہ قومیت کو کسی خارجی یا حسی اصول مثلاً وطن پر مبنی قرار دینا جائز تصور کرے۔ قومیت کا ملکی تصور جس پر زمانہ حال میں بہت کچھ حاشیے چڑھائے گئے ہیں، اپنی آستین میں اپنی تباہی کے جراثیم کو خود پرورش کر رہا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ "۱۴۵

تعلیم کے موضوع پر اس مضمون میں، مضمون "قومی زندگی" میں بیان کیے ہوئے نکات کا اضافہ ہے۔ اس کے علاوہ مغربیت اور دیگر الحاد آمیز خیالات سے دور رہنے کی تلقین ہے گویا علوم و فنون کی اسلامی مناہج کے بارے میں حضرت علامہ کے وہ افکار بھی پختہ ہو رہے تھے جو کہ بعد میں

'جاوید نامہ، مسافر، پس چہ باید کرد اور ارمغانِ حجاز' وغیرہ میں بیان ہوئے ہیں مگر بقول اقبال ایک تیز نظر مصنف سعید حلیم پاشا نے اس پر ۱۹۱۸ء میں بڑے مبسوط طریقے سے لکھی تھی۔ اور انہیں اقبال نے 'جاوید نامہ' میں خراجِ تحسین[۵۵] پیش کیا اور اس سلسلے کی بات کو اتنا آگے بڑھایا پھر بھی موجودہ عالمِ اسلام کو حضرت علامہ کے افکار سمجھنے اور جذب کرنے کے لیے ابھی بہت عرصہ لگے گا۔

اس سلسلے میں تعلیم کا ایک مقصد اقبال یہ بتلاتے ہیں کہ اکبر الہ آبادی کے بقول وہ دل و دماغ کو بدل کر اسلامی رنگ میں رنگ دے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ ہماری قومی سرگرمیوں اور تعلیمی تگ و دو کا مقصد صرف اقتصادی اغراض و مقاصد ہی نہیں ہونا چاہیے۔ اقبال کے نزدیک سوز و ہمدردی سے بھرے ہوئے دل کی زیادہ اہمیت ہے خواہ اس پر کتابوں کا بوجھ کم ہی ہو۔ اپنی ثقافتی اور تاریخی زندگی سے وابستگی اقتصادی خوشحالی سے زیادہ اہم ہے اور تحریکِ آزادی کے زمانے میں اقبال نے بانیِ پاکستان حضرت قائدِ اعظم کو بھی یہی لکھا تھا کہ تقسیمِ ہند کے نتیجے میں مسلمان اقتصادی طور پر ہی خوشحال نہیں ہوں گے بلکہ وہ اپنی تاریخ و ثقافت کی بھی بہتر حفاظت کر سکیں گے۔ آج سیکولر بھارت میں آثارِ اسلامی کا جو حشر ہو رہا ہے اس کے پیشِ نظر حضرتِ علامہ کی یہ رائے کتنی بروقت اور صائب تھی۔

جس زمانے میں اقبال نے یہ خطبہ دیا اُن دنوں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے قیام کے لیے کوششیں زوروں پہ تھیں جو کوئی دس برس بعد کامیاب ہوئیں۔ مسلم یونیورسٹی کا قیام بھی اقبال کے نزدیک اسی خاطر ضروری تھا کہ وہ اعلیٰ پیمانے پر قوم کے فرہنگی ورثے کی حفاظت کر سکے گی اور مسلمانوں کی فکری راہنمائی کا فریضہ انجام دے گی۔

> "ہندوستان میں اسلامی یونیورسٹی کا قیام ایک اور لحاظ سے بھی نہایت ضروری ہے۔ کون نہیں جانتا کہ ہماری قوم کے عوام کی اخلاقی تربیت کا کام ایسے علما اور واعظ دے رہے ہیں جو اس خدمت کی انجام دہی کے پوری طرح سے اہل نہیں ہیں۔ اس لیے کہ ان کا مبلغِ علم اسلامی تاریخ اور اسلامی علوم کے متعلق نہایت ہی محدود ہے۔ اخلاق اور مذہب کے اصول و فروغ کی تلقین کے لیے موجودہ زمانہ کے واعظ کو تاریخ اقتصادیات اور عمرانیات کے حقائقِ عظیمہ سے آشنا ہونے کے علاوہ اپنی قوم کے لٹریچر اور تخیل میں

میں پوری دسترس رکھنی چاہیئے۔ الندوہ، علی گڑھ کالج، مدرسہ دیوبند اور اس قسم کے دوسرے مدارس جو الگ الگ کام کر رہے ہیں، اس بڑی ضرورت کو رفع نہیں کر سکتے۔ ان تمام بکھری ہوئی تعلیمی قوتوں کا شیرازہ بند ایک وسیع تر اغراض کا مرکزی دارالعلوم ہونا چاہیئے جہاں افرادِ قوم نہ صرف خاص قابلیتوں کو نشو و نما دینے کا موقع حاصل کر سکیں بلکہ وہاں تہذیب کا وہ اسلوب یا سانچہ تیار کیا جا سکے جس میں زمانۂ موجودہ کے ہندوستانی مسلمانوں کو ڈھلنا ہے۔

پس یہ امر قطعی طور پر ضروری ہے کہ ایک نیا مثالی دارالعلوم قائم کیا جائے جس کی مسند نشین اسلامی تہذیب ہو اور جس میں قدیم و جدید کی آمیزش عجیب دل کش انداز سے ہوئی ہو۔ اس قسم کی تصویرِ مثال کھینچنا آسان کام نہیں ہے۔ اس کے لیے اعلیٰ تخیل، زمانے کے رجحانات کا لطیف احساس اور مسلمانوں کی تاریخ اور مذہب کے مفہوم کی صحیح تعبیر لازمی ہے۔۔۔!"[۵۶]

اپنے مضمون 'قومی زندگی' میں اقبال نے عورتوں کی تعلیم پر جو کچھ لکھا تھا اس کا ذکر اس مضمون میں زیادہ واضح اور مخصوص صورت میں ملتا ہے۔ البتہ یہاں وہ بات زیادہ کھل کر کرتے ہیں کہ طبقۂ نسواں کو وہ مضامین پڑھائے جائیں جن سے ان کے مخصوص مشاغل میں کوئی فرق نہ آئے۔ اقبال مرد و زن کی اس حد تک مساوات کے قائل ہیں جس کی اجازت اسلام نے دی ہے۔ اس لیے وہ مغرب کے آزادیٔ نسواں کے تصورات سے اس مضمون میں بے زاری کا ایسے ہی اظہار کرتے ہیں، جیسے انھوں نے بعد کی تصانیف میں کیا ہے۔

میں نے علامہ اقبال کے ان دو مضامین کے چیدہ چیدہ نکات بیان کیے ہیں اور بعد کی تصانیفِ اقبال کی طرف اجمالی اشارے کیے ہیں۔

سیاسی امور پر اقبال نے ۱۹۰۸ء اور ۱۹۰۹ء میں لکھے جانے والے اپنے دو الگ مقالوں میں بحث کی ہے۔ یعنی 'خلافتِ اسلامیہ' اور "اسلام بطور ایک اخلاقی اور سیاسی نصب العین کے"۔

دیگر موضوعات میں سے اکثر کی ابتدائی تخیلی کیفیت ان دو مقالوں میں دیکھی جا سکتی ہے، اقبال کی برصغیر کے لوگوں خصوصاً مسلمانوں کے ساتھ غیر معمولی وابستگی، ان کا سوز و ساز و دردِ دل،

نیز ان کی ہمہ گیر بصیرت ان مقالوں میں بھی سمٹ آئی ہے۔ لہٰذا اقبال شناسی کے لیے ضروری ہے کہ اقبال کی نظم کے ساتھ ساتھ ان کی نثر کو بھی پیشِ نظر رکھا جائے۔

مصادر اور وضاحتیں

۱۔ اقبالؔ کے بھائی شیخ عطا محمد (۱۸۵۹ء — م ۱۹۴۰ء) وہاں ملازمت کے سلسلے میں متعین تھے۔ اس سفر کی یادگار اقبالؔ کی نظم 'ابر کہسار' ہے۔ (بانگ درا حصہ اول)

۲۔ مقالاتِ اقبالؔ مرتبہ سید عبدالواحد معینی و محمد عبداللہ قریشی طبع دوم ۱۹۸۲ء طبع کردہ آئینہ ادب چوک انارکلی، لاہور۔ صفحہ ۴۷ تا ۹۹

۳۔ سعدی، گلستان

۴۔ (i) سید عبدالواحد معینی (مرتب) Thoughts and Reflections of Iqbal طبع دوم۔ لاہور ۱۹۷۳ء۔ آخری صفحات۔

(ii) ملک حق نواز کا مقالہ۔ مجلّہ فنون اقبال نمبر دسمبر ۱۹۷۷ء صفحہ ۱۶ تا ۲۱

۵۔ کہیں کہیں مترجم اختصار برت گئے ہیں۔

۶۔ آئینہ ادب، لاہور کے زیر اہتمام۔

۷۔ مجلّہ 'تحقیق'، لاہور۔ اکتوبر ۱۹۸۰ء نیز تصانیفِ اقبال کا توضیحی و تحقیقی مطالعہ صفحہ ۴۴ تا ۴۸، دونوں مؤلفہ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی۔ اقبالؔ نے تسامح سے خطبے کا سال ۱۹۱۱ء لکھا ہے جبکہ درست طور پر ۱۹۱۰ء ہے۔

۸۔ 'جاوید نامہ'، کلیات اقبال، فارسی: شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور۔ طبع ۱۹۷۳ء اور بعد صفحہ ۷۹۰۔

۹۔ Elan Vital یا Survival of the fittest

۱۰۔ اس مضمون میں 'شرائط' کا فارسی استعمال ہے بمعنی احوال و حالات۔

۱۱۔ کلیاتِ اقبال، فارسی صفحہ ۱۴ تا ۱۵

۱۲۔ مقالاتِ اقبال صفحہ ۸۰۔

۱۳۔ کلیات اقبال، فارسی صفحہ ۶۹۶، ۶۹۷۔ دیکھیں قرآن حکیم ۹ : ۵۹

۱۴۔ رسولِ اکرمؐ کو 'حکیم عرب' اقبالؔ نے غالباً اسی مضمون میں لکھا ہے۔

۱۵۔ دیکھیں مثنوی اسرارِ خودی (سوال) :

خود فرود آ از شترِ مثلِ عمرؓ الحذر از منتِ غیر الحذر

کلیاتِ اقبال، فارسی صفحہ ۲۳۔ واقعہ کے بارے میں اقبالؔ نے خود حاشیہ لکھ دیا ہے۔

۱۶۔ ملاحظہ ہو ۱۹۱۰ء اقبالؔ کی تاثراتی ڈائری Stray Reflections

اردو ترجمہ مع حواشی از ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی 'شذراتِ فکرِ اقبال'، مجلسِ ترقی ادب ۱۹۷۳ء صفحہ ۱۱۴۔ بھارت میں 'بکھرے خیالات' کے عنوان سے ترجمہ شائع ہوا (مترجم ڈاکٹر عبدالحق) مگر حواشی ندارد۔

۱۷۔ دوسری دو اشیاء خوشبو اور نماز ہیں :

آنکہ نازد بر وجودش کائنات ذکرِ او فرمود باطیب و صلوٰۃ

کلیاتِ اقبال، فارسی صفحہ ۹۴

۱۸۔ اقبالؔ عورت کے مقام مادری (امومت) کے بے حد قائل تھے۔

۱۹۔ قرآنِ مجید ۳ : ۴

۲۰۔ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۹۵

۲۱۔ Political Thought in Islam

۲۲۔ Islam as a Moral and Political Ideal

۲۳۔ کلیاتِ اقبال، فارسی صفحہ ۱۰۳ تا ۱۰۵

۲۴۔ قرآنِ مجید۔ ۱۳ : ۹۴

۲۵۔ ایضاً۔ ۱۰ : ۹۴

۲۶۔ ایضاً۔ ۱۷۲ : ۷

۲۷۔ ڈاکٹر محمد خالد مسعود : اقبال کا تصورِ اجتہاد، حرمت پبلیکیشنز، راولپنڈی ۱۹۸۵ء

۲۸۔ دیکھیں بشیر احمد ڈار کی کتاب 'انوارِ اقبال' اقبال اکادمی پاکستان۔

۲۹۔ کلیاتِ اقبال، فارسی، صفحہ ۹۸۲

۳۰۔ کلیاتِ اقبال، اردو۔ شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور۔ ۱۹۷۳ء وبعد، صفحہ ۵۵۵

۳۱۔ کلیاتِ اقبال، فارسی صفحہ ۷۰۰

۳۲۔ ایضاً صفحہ ۹۸۲

۳۳۔ یعنی بدھ مذہب جو ہند اور سیلون سے جاپان جا پہنچا۔

۳۴و۳۵۔ مقالاتِ اقبال صفحہ ۸۶ اور ۸۷ بالترتیب

۳۶۔ کلیاتِ اقبال، فارسی صفحہ ۲۴۸

۳۷۔ ایضاً صفحہ ۱۷

۳۸۔ اپنی ڈائری میں اقبال نے قوم یہود کے زعماء میں اسپینوزا اور حضرت عیسیٰؑ کا ذکر کیا ہے۔ 'شذراتِ فکرِ اقبال' صفحہ ۹۲

۳۹۔ ایضاً 'شذراتِ فکرِ اقبال' صفحہ ۸۹۔ یہاں اقبال افغانستان کے سے حائل (Buffer) ملک کے مستقبل کے بارے میں مذبذب ہیں۔ مثنوی مسافر میں بھی ہے (تمہید):

ریزہ ریزہ از سنگِ او مینائے او　　　آہ از امروزِ بے فردائے او

(کلیاتِ اقبال، فارسی صفحہ ۸۵۳)

۴۰۔ کلیاتِ اقبال فارسی صفحہ ۱۲۵، ۲۴۴

۴۱۔ مقالاتِ اقبال صفحہ ۹۰

۴۲۔ کلیاتِ اقبال، فارسی۔ صفحہ ۶۳۲

۴۳۔ ایضاً صفحہ ۱۲۵

۴۳الف۔ کلیاتِ اقبال (فارسی) صفحہ ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۶۶، ۶۶۹

۴۴۔ رسالہ برٹش میوزیم لندن میں موجود ہے اور دیگر اہم کتب خانوں میں بھی۔

۴۵۔ اس کی سہ بارہ اشاعت ۱۹۲۲ء کے رسالہ Muslim Outlook کے کسی شمارے میں ہوئی تھی۔

۴۶۔ مقالاتِ اقبال، اور سہ ماہی اقبال، بزمِ اقبال لاہور بابت جنوری ۱۹۵۴ء

۴۷۔ ایم۔ وائی۔ ہاشمی (محمد یعقوب ہاشمی) نے مقالے کو حواشی کے ساتھ ۴۴ صفحے کی کتاب

کی صورت میں شائع کروایا ہے۔ دارہ Orientalia لاہور ۱۹۵۵ء۔

۴۸۔ یادبود اقبال، خانہ فرہنگ ایران، لاہور ۱۹۷۸ء میں، اور المعارف لاہور، اپریل و مئی ۱۹۸۴ء میں۔

۴۹۔ در بیان اینکہ مقصد حیات ...... :

تب را از صبغة اللہ رنگ دہ عشق را ناموس و نام و ننگ دہ۔

۵۰۔ دیکھیں 'جاوید نامہ' (فلک عطارد) :

جز حرم منزل ندارد کاروان غیر حق در دل ندارد کاروان
من نمی گویم کہ راہش دیگر است کاروان دیگر نگاہش دیگر است

۵۱۔ مساوات آموز میں حکایت کا پہلا شعر یوں ہے۔

بود معمارے ز اقلیم خجند در فن تعمیر نام او بلند

۵۲۔ ...... ہم فقیرے ہم شہ گردوں فرے اردشیرے با روان بوذرے

۵۳۔ نظم 'وطنیت' (۱۹۰۸ء)، اسلام ایک اخلاقی و سیاسی تصور (۱۹۰۹ء) اور خطبہ 'ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر' (۱۹۱۰ء) میں بھی یہ مخالفت مشہور ہے۔

۵۴۔ مقالات اقبال صفحہ ۱۶؛

۵۵۔ فلک عطارد میں (بزبان سعید حلیم پاشا) ملاؤں کی تنقید اور علمائے حق کی تکریم والے اشعار دیکھ لیں۔

۵۶۔ مقالات اقبال۔ صفحہ ۷۶؛

علامہ اقبال کا ایک خصوصی انداز

فلسفہ اقبال کے مآخذ و مصادر

ڈاکٹر وحید عشرت

علامہ اقبال جیسے ہمہ جہت بڑے فلسفی کے فکری ماخذات کی تلاش ایک مشکل ترین کام ہے۔ خصوصاً جب کہ ان کی فکر تخلیقی بھی ہے اور ارتباطی بھی۔ تخلیقی ان معنوں میں کہ انہوں نے اپنے عہد کو اپنے فلسفۂ خودی اور نظریۂ حرکت سے ایک نئی سمت دی اور ارتباطی اس مفہوم میں کہ انہوں نے اپنی فکر میں مشرق و مغرب کے فلاسفہ کے نتائجِ فکر کو اپنے تخلیقی نظریے کے حوالے سے ایک انتقادی نظرسے دیکھتے ہوئے ان میں ارتباط پیدا کیا اور حکم لگایا۔ تاریخِ فکر میں یا تو ایسے فلاسفہ ہوئے ہیں جنہوں نے حیات و کائنات کے بارے میں اپنی تخلیقی فکر کو اور نتائجِ سوچ کو پیش کیا یا پھر ایسے جنہوں نے اپنے سے پہلے کے فلاسفہ کے نتائجِ فکر میں ارتباط اور ہم آہنگی پیدا کی اور مختلف فلاسفہ کے نظریات اور حاصلاتِ فکر میں تطبیق پیدا کی ؛ تاہم علامہ اقبال تاریخِ فکر کے ان معدودے چند فلاسفہ میں سے ہیں جنہوں نے خود بھی اپنا ایک فکری اور تخلیقی سوچ کا دائرہ متعین کیا، اپنی فکریات کے چند اساسی تصورات قائم کیے اور پھر مختلف فلاسفہ اور حکیموں کے نتائجِ فکر کو اس کی اساس پر پرکھا اور ان پر انتقاد کرتے ہوئے حکم لگایا فکرِ اقبال کی یہی تخلیقی اور ارتباطی جہتیں ہیں جن کو نظر انداز کرنے سے ماخذاتِ فکرِ اقبال تک رسائی میں دشواریوں کا سامنا ہے اور بادی النظر میں فلسفۂ اقبال کا مطالعہ کرنے والے کبھی تو فلسفۂ اقبال کی خلاقی جہت کو نظر انداز کر جاتے ہیں اور کبھی اس کی ارتباطی جہت کو تفہیم درست طور پر نہ کر سکنے کے باعث فلسفۂ اقبال کو مختلف فلاسفے سے خوشہ چینیوں تک محدود کر دیتے ہیں۔ میرے نزدیک یہ دونوں رویّے فکرِ اقبال کی تخلیقی اور ارتباطی جہتوں میں امتیاز نہ کر سکنے کے باعث ہیں۔

فلسفۂ اقبال کی تخلیقی جہت میں غالباً ابھی تک کسی نے اس بات کا دعویٰ نہیں کیا کہ اقبال کے ہاں ایک پورا فکری نظام موجود ہے یا اقبال نے اپنے فلسفیانہ خیالات کی نظام بندی کی۔ دراصل

یورپی فلسفہ میں افلاطون فلسفیانہ نظام بندی میں اوّلین شخص ہے تو ہیگل فلسفے میں نظام بندی کے سلسلے کی آخری کڑی ہے۔ ہیگل کے بعد خالصتاً فلسفیانہ نہج میں اپنے افکار کی نظام بندی کسی اور نے نہیں کی۔ مارکس کی نظام بندی فلسفیانہ نہ تھی اس لیے ہم اسے فلسفیانہ نظام بندی میں شمار نہیں کرتے ہیگل کے بعد ہمیں سب سے زیادہ فلسفیانہ نظام بندی اقبال کے ہاں نظر آتی ہے گرچہ اقبال نے اس کا کبھی دعویٰ نہیں کیا بلکہ بعض بڑے فلاسفہ کی طرح انہوں نے خود فلسفی ہونے سے بھی انکار کیا شاید اسی لیے بادی النظر میں ہمارا یہ کہنا بے جا یا مبالغہ آرائی میں بھی شمار ہو۔ مگر اقبال کے تصورِ حقیقت، کائنات کے روحانی ہونے، اقبال کے مردِ مومن یا فردِ مصدقہ کے تصورات، خودی اور خودی کی سیاسی تعبیر روحانی جمہوریت اور اس کی عمرانی تعبیرات میں ایک غیر منضبط فلسفیانہ نظام کے جواہر موجود ہیں جنھیں اسی طرح متحقق ہونا ہے جس طرح سقراط کے شذراتِ فکر افلاطون کے ہاتھوں ایک فلسفیانہ نظام میں متحقق ہوئے۔ اقبال پر شاید ابھی اس جہت سے کسی نے نہیں سوچا کیونکہ اقبال پر ہونے والا زیادہ تر کام ابھی تک تدوین، تراجم اور توضیحات کا ہے۔ ابھی پورا اقبال متحقق اور منکشف ہو کر سامنے نہیں آیا اس لیے کہ اقبال کے بعد خود ایک ایسے خلاّق اور ہمہ گیر ذہن کی ضرورت تھی جس طرح کا ذہن سقراط کے بعد افلاطون کی صورت میں پیدا ہوا۔

فلسفہ اقبال کے ماخذات پر گفتگو کرنے سے قبل میں ایک بنیادی بات کہنا چاہوں گا وہ یہ کہ کوئی فلسفہ خلا میں نہیں اُگتا۔ ہر فلسفہ اپنی کاشت اور نمو کے لیے ایک سرزمین، فضا اور ماحول چاہتا ہے۔ آپ نے اس چیز کا مشاہدہ کرنا ہو تو آپ دیکھ سکتے ہیں کہ یونانی فکر دو ہزار قبل مسیح کی ایک خاص تہذیبی، عمرانی اور ثقافتی فضا میں نمو پذیر ہوتی اور جب یہ فضا معدوم ہو گئی تو یونان میں فلسفے کی برداشت و پرداخت ہمیشہ کے لیے ختم ہو گئی۔ پھر آپ سقراط اور افلاطون کے خیالات اور افکار کو بھی دیکھیں تو وہ اِن معنوں میں طبع زاد یا اوریجنل نہیں تھے کہ ان سے قبل ان خیالات کو کسی اور نے ظاہر نہ کیا تھا۔ سقراط اور افلاطون کے خیالات کا بھی اگر بغور مشاہدہ اور تجزیہ کیا جائے تو آپ کو ایلیائی مفکر زینو فینیز کے تصورِ خدا میں افلاطون کے تصورِ خدا کی بازگشت سنائی دے گی۔ اسی طرح پارمینڈیز کی نظم "سچائی کا راستہ" اور "قیاس کا راستہ" افلاطون کے مکالمات کے لیے سرزمین فراہم کرتی ہے اور زینو فینیز اور پارمینڈیز کے تصوراتِ وحدت الوجود، جس میں ہستی ایک ہے اور موجود ہے اور نیستی غیر حقیقی ہے اور اس کا کوئی وجود نہیں، افلاطون کے تصورِ اعلیٰ کی اساس ہے۔ اسی طرح دوسرے فلاسفہ مثلاً فلاطونس، کندی، فارابی، ہیگل وغیرہم کے تصورات میں سے

بھی ان کے پیش رو فلاسفہ کی نشان دہی کی جا سکتی ہے۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اگر کسی فلسفی کی فکریات میں اس کے ماقبل کے فلاسفہ کے افکار و نظریات کے اثرات موجود ہوں تو اس سے اس کی فکر کے طبع زاد ہونے پر حرف نہیں آتا۔ اس لیے کہ تاریخ فلسفہ کا اگر فکری ارتقا آپ کے پیشِ نظر ہے تو آپ یہ بات آسانی سے سمجھ سکتے ہیں کہ رزم گاہِ فکر میں افکار کی رو ئیں ایک تسلسل کے ساتھ جاری ہیں اور ایک فلسفی اپنے سے ماقبل کے فلاسفہ کے افکار سے ہی غذا پاتا اور ان کی فکر کو اپنی جدتِ طبع سے نئی صورت دے کر اپنے زمانے کے معروضی حالات کے مطابق پیش کرتا ہے۔ اس لیے اگر اقبال کی فکر پر قدیم فلسفیوں کی کوئی چھاپ ہے تو وہ کوئی اچنبھے کی بات نہیں اور اس سے ان کی فکر کی طبع زاد کیفیت پر کوئی منفی اثر نہیں پڑتا۔ دیکھنا تو یہ ہے کہ کیا اقبال نے اپنے سے ماقبل فلاسفہ کے افکار کو محض تقلیدی اور تاریخی مناظر میں پڑھا اور پیش کیا ہے یا ان پر ایک تنقیدی نظر ڈال کر ان سے اپنے نتائجِ فکر مرتب کیے ہیں۔ اگر آپ خطباتِ اقبال اور کلامِ اقبال کا بغور مطالعہ کریں تو ماقبل کے فلاسفہ پر اقبال کے انتقادی رویّے کا آپ کو شدت سے احساس ہوگا اور آپ محسوس کریں گے کہ اقبال نے ماقبل کے فلاسفہ سے اخذ و قبول میں ایک علمی اور انتقادی رویّہ اختیار کیا لہٰذا وہ لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ اقبال کی فکر طبع زاد نہیں اور انہوں نے فلاں فلسفی سے خوشہ چینی کی لہٰذا ان کا فلسفہ اوریجنل نہیں، معلوم ہوتا ہے وہ تاریخِ فکرِ انسانی کے ارتقا سے آگاہی نہیں رکھتے، مجرّد طبع زاد کسی فکر کا کوئی تصوّر تاریخِ فلسفہ میں موجود نہیں اور تصوّرات کی مشعل کئی ہاتھوں سے ہوتی ہوئی آگے بڑھتی ہے۔ لہٰذا اقبال ایک طبع زاد فلسفی تھے اور انہوں نے اپنے سے ماقبل کے فلاسفہ پر ایک انتقادی رویّے سے اخذ و قبول کیا۔

بنیادی طور پر اقبال کا فلسفہ اپنے ماخذ میں مسلم فکری روایت کی ہی توسیع (Extention) ہے۔ اقبال کا فکر اس کی اپنی مسلم روایت سے نامیاتی طور پر منسلک اور جڑا ہوا ہے۔ اقبال کا تصوّرِ حقیقت تصوّرِ الٰہ، تصوّرِ کائنات، تصوّرِ خودی اور تصوّرِ مردِ مومن خود مسلم فکریات میں اپنی جڑیں رکھتے ہیں وہ اپنے ہر تصوّر کی اساس خود بھی اسلامی فکریات اور مسلم تاریخ فلسفہ میں بیان کرتے ہیں اور اپنے تصوّرات کی جب وہ توضیح و تصدیق مغربی علوم و فنون اور فلاسفہ میں پاتے ہیں تو وہ انہیں بطورِ سند کے لاتے ہیں یا جس فلسفی کے افکار ان کی فکر کی اساسیات سے ٹکراؤ کا رُخ اختیار کرتے ہیں اس پر تنقید کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ افلاطون، ارسطو، ہیگل، مارکس اور متعدد مغربی حتیٰ کہ ان کے حلقۂ اثر کے مسلم متکلمین مثلاً ابنِ عربی اور شعرا حافظ شیرازی وغیرہ پر بھی نقد کرتے ہیں۔

اپنی تخلیقی جہتِ فکر میں تو وہ حقیقت اور حیات و کائنات کے بارے میں اپنے نظریات پیش کرتے ہیں اور پھر اپنے نظریات کی سند اور توضیح کے لیے مغربی علوم اور فلاسفہ کی تحقیقات سے ائتلاف پیدا کرتے ہیں۔ ڈاکٹر این میری شمل نے اپنی معروف کتاب شہپرِ جبریل میں اس طرف اشارہ کرتے ہوئے اقبال کے اس رویّے کو ظاہر کیا ہے کہ:

"اس قسم کے تقابلی مطالعات کے ذریعے اقبال اسلامی روایات اور جدید مغربی تحقیقات میں ائتلاف پیدا کرتے رہے۔ ان کا موقف یہ تھا کہ مسلمان مغربی علم و دانش سے آگاہ ہوں کیونکہ علم و دانش کے سلسلے میں جہاں مغرب اسلامی مدنیت کا ممنون رہا اور اب اگر مسلمان مغرب کے سائنسی علوم و فنون سیکھیں تو اس سے ان کا کوئی نقصان نہ ہوگا"[1]

اقبال ان فلاسفہ میں سے نہیں ہیں جو تصورات و نظریات کی تجریدات میں بریکٹ ہو جاتے ہیں اور مجرّد منطقی اور لسانی جملوں کی تراش خراش کرتے ہیں۔ اقبال ایک انقلاب پرور فلسفی ہیں اور جیسا کہ مارکس نے کہا تھا کہ فلسفے کا بنیادی وظیفہ کائنات کی موضوعی تشریح سے کہیں زیادہ اپنے گرد کی معروضی صورتِ حال کو تبدیل کرنا ہے تو اقبال نے بھی اپنی فکری اپج سے ایک ایسا فکری نظام مرتب کیا جس کے پیشِ نظر اپنے عہد کی معروضی صورتِ حال کی کایا پلٹ تھی، ان کے تمام نظامِ فکر کی جہت عملی انقلابی اور متحرک تھی انہوں نے ہر اس خیال، تصور اور نظریے کو تنقید کے ذریعے ردّ کر دیا جو جمود کا سبق دیتا تھا اور جو اقبال کو اس کے عہد اور خود مسلمانوں کی معروضی صورتِ حال کو تبدیل اور متحرک کرنے میں روک تھا۔ جیسا کہ ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی نے اپنے مقالے فلسفۂ اقبال کے نفسیاتی منابع[2] میں ایک مفصل تجزیے کے ذریعے بتایا ہے کہ ملتِ مسلمہ کی صدیوں سے ٹھہری ہوئی زندگی، زوال آمادگی، خلافت کی بربادی اور سمرقند و بخارا اور اندلس کا سقوط اور برصغیر میں ہندوؤں کی مسلمانوں کو ڈکار جانے کی پالیسی اور انہیں ایک سیاسی قوت کے طور پر منظم نہ ہونے دینے کے حالات، وہ محرّکات ہیں جنہوں نے اقبال کو مضطرب کیا اور ان کے اندر ایک ہلچل بپا کی اور انہوں نے حیات و کائنات کے بارے میں ان تمام نظریات پر نقد کی جو حیات و کائنات کے حرکی تصور کے خلاف تھے کائنات و حیات کے بارے میں علامہ کا تصور روحانی اور حرکی تھا، حرکت ان کے فلسفے کا بنیادی جوہر ہے۔

حرکت یا دینامی یا دینامت ایک ایسا اصول ہے جو فکرِ اقبال کی تشکیل کرتا ہے۔ فکر کے حرکی ہونے کے بارے میں اقبال لکھتے ہیں کہ:

اپنی اصلی ماہیت کے اعتبار سے فکر کوئی ساکن چیز نہیں، یہ دینامی ہے اور اس کے

اندر لامتناہی ایک حاضر حقیقت کے طور پر اس طرح پوشیدہ ہے جس طرح بیج کے اندر پورا درخت مکنون ہوتا ہے چنانچہ فکر اپنے دینامی اظہارِ ذات کے لیے ایک کلیت رکھتا ہے جو زمانی آنکھ کو قطعی مخصوصات کے ایک سلسلے کی صورت میں بتدریج ظہور پذیر ہوتا نظر آتا ہے ۳

علامہ اقبال کے حیات و کائنات کے اس حرکی فلسفے کا سب سے بڑا مخالف عقیدہ وحدت الوجود تھا۔ یہ عقیدہ وحدت الوجود جس کی عقلی اساس افلاطون کے نظریۂ کائنات یعنی اعیان پر تھی تو افلاطونیت میں متصوفانہ رنگ میں ایک ترکِ دنیا کے ایک بامد رویے کی صورت میں پروان چڑھا جس نے اسلام کی جہانبانی اور جہان گیری کی فکریات سے منہ موڑ کر ترکِ علائق دنیا کے انفعالی رویئے کی تشکیل کی جس کے نتیجے میں اسلامی دنیا میں بے عملی اور بے حرکتی اور دنیا فراموشی کے متصوفانہ رجحانات کی پرورش ہوئی اور پوری اسلامی دنیا ایک مفلوج متصوفانہ کیفیت میں گرفتار ہو گئی اور کائنات کی تفہیم اکائنات کی تعمیر و تشکیل میں ایک عملی کردار اور جہان گیری و جہان داری سے بیگانہ ہو کر محکومی کے شکنجے میں پھنستی چلی گئی۔ عرب دنیا کے مصنّف نجلا عزالدّین نے اس صورتِ حال کا تجزیہ یوں کیا ہے کہ :

"جو عذاب یا وبال عربی معاشرے پر باہر سے نازل ہوتے ان سے بھی زیادہ تباہ کن مصیبت یہ تھی کہ اس معاشرے کی اندرونی قوتِ تخلیق اور جوشِ مہمات سرد پڑ گیا۔ پر جوش ذہنی شوقِ تجسّس جو عہد ماسبق کی خصوصیت بنا ہوا تھا اور اس کے ساتھ حوصلہ مندی کی مسرت، مذہبی عقائد اور مرکزیت کے سخت دباؤ سے گھٹ کر رہ گئی، آزاد خیالی کو دیس نکالا نصیب ہوا اور اس کی جگہ روایت پرستی حکومت کرنے لگی، صداقت کی بے روک ٹوک جستجو پر الحاد و بے دینی کی مہر لگ گئی اس سے پہلے عہد کے زیادہ بے باک اور جرأت مند اشخاص گوشۂ گمنامی میں جلا وطن کر دیئے گئے۔ لوگوں کے دماغ بجائے اس کے کہ اپنی صلاحیتوں کو علمیت کی نئی راہیں نکالنے کے کام میں لاتے انہی مسائل کی شرحیں اور خلاصے تیار کرنے میں منہمک ہو گئے جو پہلے سے سب کو معلوم تھے۔"۴

یہ صورتِ حال تھی جس میں اقبال برگشتہ ہوئے اور انہوں نے بغاوت (Revolt) کی اور اپنے حرکی تصوّرات کے خلاف موجود ہ نظریے کو ردّ کیا۔ اس کی زد میں افلاطون کے بعد سب

سے زیادہ ارسطو آیا، کیونکہ ارسطو کائنات کے قدم کا قائل تھا۔ ڈاکٹر شمل کے الفاظ میں:

"ارسطو کا تصورِ قدمتِ کائنات، اسلام کے تصورِ خدا کی ضد ہے کیونکہ اس دین کی رُو سے خدائے زندہ و فعال ہی ازلی و ابدی ہے نہ کہ کائنات۔ اقبال زندگی کو بھی رواں دواں بتاتے ہیں زندگی صرف حسن و توازن ہی نہیں وہ عمل اور قوت بھی ہے ۵ے

یونانی فکریات کے خلاف ڈاکٹر شمل کے بقول اقبال کی فکری اور ذہنی بغاوت کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ:

"اقبال کی نظر میں یونانی فلسفہ بے حد تجریدی اور قیاسی ہے اور اس کے تابع انسان سے کوئی پُرثمر کام انجام پذیر نہیں ہو سکتا یہ غیر عملی فلسفہ ہے اور اس محرومِ عشق تصور کے ذریعے انسان خدا کا وصل بھی حاصل نہیں کر سکتا" ۶ے

اس ساری تفصیل سے مقصود آپ کو فکرِ اقبال کے بنیادی تصور تک رسائی فراہم کرنا ہے جو ان کی تمام تر فلسفیانہ تشکیلات میں اصول کے طور پر کارفرما ہے وہ خدا کا ایک زندہ و فعال تصور ہے، جس کا عین یہ کائنات نہیں بلکہ وہ اپنی ہستی اور ذات میں منفرد بے مثال اور یکتا ہے، کائنات اور زندگی اس کی خلاقی کے مظہر ہیں جو متحرک اور رواں دواں ہیں۔ ڈاکٹر عشرت حسن انور نے اپنی کتاب "اقبال کی مابعد الطبیعیات" میں اس بات کی صراحت کی ہے کہ اقبال کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ذات اپنی ماہیت میں حرکی اور صد درجے فعال ہے۔ ان کے الفاظ میں:

"حقیقت ایک حیاتِ لامتنا ہی ہے وہ خود رہنما، خود شعور توانائی یا قوت ہے جو ہمیشہ فعال ہے اس کا ہر فعل بجائے خود ایک حیات ہے جو اپنی جگہ پر ایک خود رہنما توانائی ہے۔ خارج سے دیکھا جائے تو یہ افعال مکانی اشیا اور واقعات ہیں۔ بعض افعال اپنے نمو کے دوران میں خود شعور ہو گئے ہیں" ۷ے

اقبال کے تصورِ کائنات کی وضاحت کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ:

"ساری کائنات میں ایغوئیت کا ایک صعودی انداز نظر آتا ہے اس ایغوئیت کا شعور سب سے پہلے ہمیں اپنی ذات میں ہوتا ہے پھر اس معروضی یعنی خارجی فطرت میں جو ہماری آنکھوں کے سامنے ہے اس کے بعد اس کا شعور ذاتِ باری تعالیٰ میں ہوتا ہے جو تمام حیات کے اصول نہائی کی حیثیت رکھتا ہے۔ اقبال کا فلسفہ اس طرح ایغوئیت یا خودی کا فلسفہ ہے ان کے لیے تمام حقیقت کا محور ایغوئیت

(Egohood) ہے"۔ ۸

خودی جسے عرفانِ نفس یا عرفانِ ذات بھی کہہ سکتے ہیں سقراط کے ہاں خود کو پہچانو __________ ۔ (Know Thy Seif). کی صورت میں ملتا ہے اور من عرف نفسہ فقد عرف ربہ کے معروف مقولے میں بھی جس کا اظہار ہوا ہے۔ خود اقبال اپنے چوتھے خطبے میں لکھتے ہیں کہ :

"مادہ دراصل مختلف کم تر درجے کی خودیوں کی آماجگاہ ہے۔ جس سے اعلیٰ درجہ کی خودیاں ابھرتی رہتی ہیں۔ تاہم اس ظہور کو میکانکی اصولوں کے ذریعے بیان نہیں کیا جاسکتا۔ خودی کوئی جامد چیز نہیں، یہ زمانی طور پر ترتیب پاتی ہے اور اپنے ہی تجربات سے تشکیل یاب ہوتی ہے" ۹

فلسفے کے معروف استاد

ڈاکٹر ابصار احمد علامہ اقبال کے تصورِ خودی کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ :

"فکرِ اقبال میں خودی سے مراد شعور کی وہ وحدت ہے جو خود شناس اور خود آگاہ ہو اور اپنی ذات اور اپنے مقاصد کا احساس یا شعور رکھتی ہو۔ لیکن یہاں خودی کا مطلب ہوش یا تمیز نہیں بلکہ وہ چیز ہے جس کا خاصا ہوش یا تمیز رکھنا ہے یا جس کی وجہ سے ایک انسان ہوش و تمیز رکھتا ہے۔ انسان میں یہی چیز جو خود شناس یا خود آگاہ ہونے کی وجہ سے اپنے آپ کو "میں" کہتی ہے اس لیے اقبال اس کو "انا" یا "الغیو" یا "مَن" بھی کہتے ہیں" ۱۰

یہ خودی علامہ اقبال کے نزدیک اپنے ارتقا کی تین منازل سے گزرتی ہے جس کو انہوں نے جاوید نامہ میں یوں بیان کیا ہے ؎

شاہدِ اول شعورِ خویشتن ۔۔۔ خویش را دیدن بنورِ خویشتن

شاہدِ ثانی شعورِ دیگرے ۔۔۔ خویش را دیدن بنورِ دیگرے

شاہدِ ثالث شعورِ ذاتِ حق ۔۔۔ خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق

یعنی خودی کی پہلی منزل پر انسان خود اپنی ذات کے شعور میں خود پر شہادت طلب کرتا ہے، اپنے مقاصد کے تعینات پر رکھتا ہے اور اپنی ذات کی تنظیم کرتا ہے اور اپنے آپ کو خود اپنی ذات کے نور میں دیکھتا ہے۔ اپنی صلاحیتوں اور اہلیتوں کی صورت گری کرتا ہے۔ پھر جب وہ اس منزل سے گذر جاتا ہے تو وہ دوسرے مرحلے میں شعورِ دیگرے یا تاریخ کے تناظر میں خود کو پرکھتا

ہے اور اپنے اعمال و کردار پر تاریخ کی گواہی طلب کرتا ہے اس طرح تاریخ کے اوراق میں وہ اپنا مقام متعین کرتا ہے۔ تیسرے مرحلے پر وہ ذاتِ حق کو اپنے وجود پر گواہ بناتا ہے اور بندے کے حضور خود کو پیش کرتا ہے اور وہ خدا کی بندگی اور عبودیت کے مقاصد کے تحت اپنی خودی یا اپنی ذات کی تنظیم کرتا ہے۔ خودی کی ان تمام منازل کا مقصد اقبال یہ بتاتے ہیں کہ ؎

برمقامِ خود رسیدن زندگی است
ذات را بے پردہ دیدن زندگی است[۱۲]

یعنی انسان ایسے مقام پر پہنچتا ہے جہاں اس پر ذات اپنے پورے اعماق کے ساتھ عیاں ہو جاتی ہے وجودیت کے بانی سورین کرکیگارڈ نے بھی ایسے ہی تین ادوار کا ذکر اپنے فلسفے میں کیا ہے جو کہ جمالیاتی، اخلاقی اور مذہبی ہیں۔ تاہم جس مقام تک اقبال کی فکر گئی ہے کرکیگارڈ کی اس تک رسائی نہ ہو سکی گرچہ اس کے جمالیاتی، اخلاقی اور مذہبی ادوار[۱۳] بھی انسانی شخصیت کی تعمیر کے مختلف مدارج کو منعکس کرتے ہیں۔

علامہ اقبال کے فکر و فلسفہ کے ماخذات کی توضیح کرتے ہوئے ہمیں ایک تو ان باطنی ماخذات کی طرف اشارہ کرنا ہے جو موضوعی ہیں اور جو ان کے داخل کا حصہ ہیں اور جن کے بغیر اقبال، اقبال نہیں بن سکتے تھے اور دوسری طرف ان معروضی ماخذات کا سراغ دینا ہے جو ان کی فکریات کی تشکیل میں اساس بنے۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے اپنی کتاب "نقوشِ اقبال" میں اقبال کی تشکیل میں اہم کردار ادا کرنے والے ان تخلیقی عناصر کا بڑی عمدگی سے حوالہ دیا ہے۔ قاہرہ کی مشہور دانشگاہ دارالعلوم میں ۱۹۵۱ء کو ایک لیکچر دیتے ہوئے انہوں نے فرمایا:

"وہ تخلیقی عناصر جنہوں نے اقبال کی شخصیت کو بنایا، بڑھایا اور پروان چڑھایا وہ دراصل اقبال کو اپنے داخلی مدرسہ میں حاصل ہوئے۔ یہ پانچ تخلیقی عناصر ہیں جنہوں نے اقبال کی شخصیت کو زندۂ جاوید بنا دیا۔"[۱۴]

ان پانچ عناصر کو گنواتے ہوئے انہوں نے کہا کہ "ان میں سے پہلا عنصر جو اقبال کو اپنے داخلی مدرسہ میں داخلہ کے بعد اوّل دن سے ہی حاصل ہوا وہ اس کا "ایمان و یقین" ہے۔ یہی یقین اقبال کا سب سے پہلا مربّی اور مرشد ہے اور یہی ان کی طاقت و قوت اور حکمت و فراست کا منبع اور سرچشمہ ہے۔" اقبال کی شخصیت کو بنانے والا دوسرا عنصر وہ ہے جو آج ہر مسلمان کے گھر میں موجود ہے مگر افسوس کہ آج خود مسلمان اس کی روشنی سے محروم، اس کے علم و حکمت سے بے بہرہ

ہیں میری مراد اس سے قرآن مجید ہے۔ تیسرا عنصر جس کا اقبال کی شخصیت کی تعمیر میں بڑا دخل ہے وہ عرفان نفس اور خودی ہے اور چوتھا عنصر جس نے اقبال کی شخصیت کو بنایا، پروان چڑھایا وہ اقبال کی آہ سحرگاہی ہے۔ آخر شب اقبال کا اٹھنا اور اپنے رب کے سامنے سجدہ ریز ہو جانا، پھر گڑگڑانا اور رونا ایسی چیز تھی جو اس کی روح کو ایک نئی نشاط، اس کے قلب کو ایک نئی روشنی اور اس کو ایک نئی فکری غذا عطا کرتی رہی۔ خود اقبال نے متعدد مقامات پر اس آہ سحرگاہی کی اہمیت کو اجاگر کیا مثلاً[۱۵]

عطار ہو، رومی ہو، رازی ہو، غزالی ہو
کچھ ہاتھ نہیں آتا بے آہ سحرگاہی[۱۶]

زمستانی ہوا میں گرچہ تھی شمشیر کی تیزی
نہ چھوٹے مجھ سے لندن میں بھی آدابِ سحرخیزی[۱۷]

اور پانچواں عنصر جو فکر اقبال کی اساس بنا وہ مثنوی رومی کا مطالعہ ہے۔ مولانا ابوالحسن ندوی یا علی میاں کے بیان کردہ تین عناصر تو موضوعی ہیں جب کہ قرآن اور مثنوی رومی، فکر اقبال کے معروضی تشکیلی عناصر اور منابع ہیں۔ دراصل قرآن کا گہرا مطالعہ اور اس پر مسلسل غور اقبال کے پاس وہ کسوٹی تھی جس پر وہ قدیم و جدید کے تمام فلسفوں اور نظریات کو پرکھتے رہے، چنانچہ جو چیز انہیں قرآن کی تعلیمات کے قریب محسوس ہوئی وہ انہوں نے مومن کی حکمت گم شدہ سمجھ کر قبول کر لی اور جو انہیں اس فکری دھارے سے ہٹی ہوئی اور کٹی ہوئی محسوس ہوئی اس کو انہوں نے نقد و جرح کے بعد مسترد کر دیا۔ اقبال نے قرآن کی غواصی کی اور اس کو اپنی تمام تر فکریات کی اساس اور معیار بنایا۔

مطالعۂ قرآن میں وہ واقعہ بہت اہم ہے جو خود اقبال نے بیان کیا اور جس کے مطابق اقبال کو ان کے والد نے نصیحت کی کہ قرآن کو اس طرح پڑھو جیسے کہ وہ خود تم پر نازل ہو رہا ہے[۱۷]۔ اس نے کتاب اللہ کے بارے میں اقبال کے نقطۂ نظر کو یکسر تبدیل کر کے رکھ دیا اور انہیں کہنا پڑا کہ ؎

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحبِ کشاف[۱۸]

قرآن حکیم نے ہی اقبال کے ضمیر پر نزول کے بعد ان کے فکر کی گرہیں کھولیں۔ چنانچہ وہ اپنی ساری فکر و شاعری کو اک نکتۂ ایمان کی تفسیر سے تعبیر کرتے رہے[19] یہاں تک کہ انہوں نے اپنے لیے اس مفہوم میں بد دعا کی کہ اگر میں نے قرآن حکیم کی تشریح و تعبیر کے سوا اپنے فکر و شاعری میں کچھ کہا ہو تو مجھے روزِ قیامت حضور کا بوسۂ پا نصیب نہ ہو۔ یہ ایک ایسی بد دعا ہے جو کوئی مسلمان اپنے لیے نہیں مانگ سکتا اور صرف اس کی بنیاد پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ خود اقبال بھی اپنے فکر و شعر کا ماخذ قرآن ہی قرار دیتے ہیں بلکہ اپنے فکر و شعر کو اس کی تفسیر سے تعبیر کرتے ہیں ؎

گر دلم آئینۂ بے جوہر است | ور بحرفم غیرِ قرآں مضمر است
اے فروغت صبحِ اعصار و دہور | چشمِ تو بینندۂ ما فی الصدور
خشک گرداں بادہ در انگورِ من | زہر ریز اندر مئے کافورِ من
روزِ محشر خوار و رسوا کن مرا | بے نصیب از بوسۂ پا کن مرا[20]

سید نذیر نیازی جنہوں نے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کا اردو میں ترجمہ کیا، خطبات کے مقدمہ میں فکرِ اقبال کا سرچشمہ قرآن کو قرار دیتے ہیں:

"دراصل اس فکر کا حقیقی سرچشمہ جیسا کہ پہلے عرض کر دیا گیا ہے، قرآن مجید ہے اور قرآن مجید سے ہی ہمیں ان سب مسائل یا مشکلات میں جو اس کی تشریح و توضیح میں پیدا ہوں، رجوع کرنا پڑے گا۔ صاحب خطبات نے اگر عہد حاضر کے الفاظ اور مصطلحات سے کام لیا تو ہم گرفتارانِ فرنگ کی خاطر، اس لیے کہ ان کا خطاب دراصل ہم سے ہے اور ہماری وساطت سے جدید علمی دنیا سے"[21]

اقبال کے ایک اور نقاد محقق ڈاکٹر رضی الدین صدیقی نے ڈاکٹر یوسف حسین خان کی کتاب "روحِ اقبال" کے مقدمہ میں لکھا:

اقبال کا کلام شاعرانہ پیرایۂ بیان میں اور جدید علوم کی روشنی میں سراسر قرآن کریم کی تشریح ہے۔ اگر مثنوی مولانا روم کو آٹھ سو برس قبل "قرآن در زبان پہلوی" سمجھا گیا تو ہم کلام اقبال کو بھی الف ثانی میں وہی رتبہ دے سکتے ہیں"[22]

مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے بھی خطبات اقبال پر ایک نظر میں یہی حرف تصدیق کہا کہ:

"اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ خطبات جس فکر کے حامل ہیں اس کا اصل سرچشمہ قرآن مجید ہے"[23]

مولانا ڈاکٹر غلام مصطفٰے خان نے اپنی کتاب "اقبال اور قرآن"[۲۴] میں اقبال کے اشعار اور فکریات کے حوالے سے تو پوری دستاویزی تفصیل مرتب کر دی ہے کہ قرآن کس طرح فکر اقبال کو محیط کیے ہوئے ہے اور اگر پروفیسر محمد منور کی کتاب "برہان اقبال" کا مطالعہ کیا جائے تو قرآن کے اس عمل دخل سے آگاہی ہوتی ہے جو فکرِ اقبال میں جاری و ساری ہے۔ یہاں تفصیل کا یارا نہیں تاہم خود اقبال کے اپنے متعدد اشعار، خطوط، تقاریر، بیانات اور خطبات کے اقتباس سے اقبال کا یہ پیغام ملتا ہے کہ

گر تو می خواہی مسلماں زیستن
نیست ممکن جز بہ قرآں زیستن [۲۵]

ان کی فکر کا محیطی شعور ہے کیونکہ وہ قرآن کو انسان کے اندر ان گوناگوں روابط کا ایک اعلیٰ اور برتر شعور پیدا کرنے کا ایک ذریعہ سمجھتے تھے جو اس کے اور کائنات کے درمیان قائم ہیں۔ قرآن حکیم کی حکیمانہ تفہیم اور اس کی غایات کو جاننے میں اقبال کو سب سے زیادہ تحریک مثنوی رومی سے ملی چنانچہ مولانا جلال الدین رومی کی مثنوی مولوی معنوی جسے پہلوی زبان میں قرآن سے نسبت دی گئی فکرِ اقبال کا ایک اساسی ماخذ ہے، قرآنی بصیرت کے داخل میں اترنے کا راستہ اقبال نے مولانا رومی کی اس مثنوی کو جانا کہ

چو رومی در حرم دادم اذاں من   ازو آموختم اسرار جاں من
بہ دورِ فتنۂ عصرِ کہن او   بہ دورِ فتنۂ عصرِ رواں من [۲۶]

ایک پُر فتن دور جس میں عقائد و نظریات کی شکست و ریخت ہو رہی تھی اور مسلمانوں پر بیچارگی طاری تھی مولانا رومی نے انسانی یقین و اعتماد کو بحال کیا اور عقائد و نظریات میں محکمی پیدا کی یہ تشتت، شکستہ حالی اور درماندگی فکر و نظر اقبال کے دور کا بھی خاصہ تھی۔ مولانا رومی اور اقبال کی یہ ہم آہنگی اور فکری بلوغت، قرآن سے رغبت اور نسبت ان دونوں عالی دماغ لوگوں کے لیے نکتۂ اتصال ہے۔ تصوف یا صوفی جنہوں نے علم کو حجاب اکبر بنا دیا تھا قرآن کے اس فرمان کو بھول گئے کہ علم و حکمت تو اس کے نزدیک خیرِ کثیر ہے۔ مولانا رومی اقبال کے لیے کشافِ اسرار و حکمت قرآن ہیں۔ وہ احکام قرآن کے ظاہر کی طرف جانے سے زیادہ قرآن کے باطن میں اترتے ہیں، حکمتِ دین ان کا خاص موضوع ہے۔ رومی سے اقبال کی اشتراکات میں عقیدۂ تقدیر سب سے اہم ہے اقبال کے تصورِ خودی میں اختیار کا نظریہ ان کو رومی سے ملا، کہ خودی اپنی تکمیل میں خدا کی رضا سے ہمکنار ہو جاتی ہے۔ اقبال اور رومی

دونوں کا خیال ہے کہ تقدیر کے غلط مفہوم نے انسان کی خودی اور اخلاقی زندگی کو سخت نقصان پہنچایا۔ اقبال نے رومی کے تتبع میں انسانی آزادی اور اختیار کو نیا مفہوم دیا۔ دونوں بقاپرست اور ارتقاپسند اور تسخیر کائنات کا ولولہ دینے والے مفکر ہیں۔

اقبال کی فکری تشکیل میں مولانا رومی کے اثرات کے بیان میں عام طور پر یہ بات بھی کہی جاتی ہے کہ اقبال کے وحدت الوجودی افکار مولانا رومی سے آتے ہیں۔ مولانا رومی کو وحدت الوجودی قرار دینے والوں کی ایک طویل قطار ہے مگر کیا مولانا رومی حقیقتاً وحدت الوجودی تھے یہ بات پوری طرح متحقق نہیں رہی۔ متعدد ایسے شواہد بھی موجود ہیں جو ان کے وحدت الوجودی ہونے سے انکار کرتے ہیں۔ پروفیسر نکلسن جو اسلامی علوم و فنون کے محقق ہیں لکھتے ہیں:

> "مولانا رومی کے متعلق لوگوں کو بادی النظر میں یہ غلط فہمی پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ وحدت الوجودی تھے۔ میرا بھی پہلے پہل یہی عقیدہ تھا جب کہ میں تاریخ تصوف اسلامی سے اتنا واقف نہ تھا جتنا کہ اب ہوں۔" ۲۷

بلکہ وہ تو منصور حلاج کے بھی وحدت الوجودی ہونے کا منکر ہے۔ جس طرح فلسفۂ اقبال کی غایات کا تعین مولانا رومی کے اثرات کا نتیجہ ہے اسی طرح فکر اقبال کی ہیئت کی تشکیل حضرت مجدد الف ثانی نے کی۔ وحدت الوجودی تصورات جو افلاطون، فلاطونس اور ابن عربی کے راستے سے مسلم سماج میں سرایت کرنے لگے جس کے نتیجے میں سکر غالب آگیا، جس نے پوری مسلم سوسائٹی کو مفلوج کر کے رکھ دیا تو اس نظریے کے خلاف شدید ردعمل ہوا۔ شوپنہار کے نظریۂ وحدت الوجود پر تنقید کرتے ہوئے ایک فلسفی نے کہا تھا کہ یہ عقیدہ مہذب الحاد ہے۔ مسلم سماج میں اس مہذب الحاد نے دنیا سے بے رغبتی، ترک دنیا اور ترک عمل کی کاشت کی۔ اس سیم و تھور نے اسلامی ذہنوں کی زمین بنجر اور ویران کر کے مسلمانوں کو زوال میں دھکیل دیا۔ فکر اقبال کا ایک اہم تشکیلی ماخذ حضرت مجدد الف ثانی کی تعلیمات ہیں:

> "جنید بغدادی نے فنا میں مسلکِ "سکر" کے برخلاف مسلکِ "صحو" اختیار کر کے، مولانا رومی نے وحدت الوجود کی طرف اپنا عام میلان رکھنے کے باوجود خودی کی تعلیم دے کر اور شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی نے شیخ محی الدین ابن عربی کے نظریۂ وحدت الوجود کی تنقید اور تردید کر کے اس کے ردعمل کے طور پر نظریۂ "عبدیت" پیش کر کے اس کی پرزور حمایت کی۔" ۲۸

حضرت مجدّد الف ثانی سے ان کے ذہنی اور قلبی تعلق کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ انہوں نے نیٹشے کے بارے میں کہا کہ اگر وہ حضرت مجدّد کے عہد میں ہوتا اور اسے ان سے صحبت اور نسبت ہوتی تو وہ سرورِ سرمدی سے بہرہ یاب ہوتا ہے

کاش بودے در زمانِ احمدے
تا رسیدے بر سرورِ سرمدے ۲۹

حضرت مجدّد الف ثانی سے انہیں وحدت الوجود کے نظریے کے خلاف شہادت ملی۔ حضرت مجدّد نے ابن عربی کے نظریۂ وحدت الوجود کے بارے میں تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی وجود اور ذات میں فرق روا نہ رکھ سکے وہ وجود سے اوپر اٹھ کر ذاتِ خدا تک نہ پہنچ سکے۔ یہی انہوں نے افلاطون کے بارے میں کہا کہ افلاطون وجود تک ہی گھر کر رہ گیا ذات تک اس کی رسائی نہ ہو سکی۔ کیونکہ ذات وجود سے برتر اور الگ ہے وہ بے مثل، یکتا اور منفرد ہے۔

حضرتِ مجدّد نے فرمایا:

"شیخ اجل شیخ محی الدین ابن عربی نے ان کی شرارت اور نقص اور فساد کی حقیقت پر نظر نہیں ڈالی اور ممکنات کے حقائق کو حق جل وعلا کی علمیہ صورتیں مقرر کی ہیں کیونکہ ان کی صورتوں نے حضرت تعالیٰ و تقدس کے آئینہ میں کہ خارج میں اس کے سوا کچھ موجود نہیں جانتا، انعکاس پیدا کر کے خارجی نمود و ظہور حاصل کیا ہے اور ان علمیہ صورتوں کو واجب تعالیٰ کی صفات اور شیئوں کی صورتوں کو غیر نہیں سمجھا ہے۔ اس لیے وحدت الوجود کا حکم کیا ہے اور ممکنات کے وجود کو واجب تعالیٰ و تقدس کے وجود کا عین کہا ہے" ۳۰

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے حضرت مجدّد کا نظریۂ توحید میں ابن عربی کے تصوّر وحدت الوجود کو یوں بیان کیا ہے کہ:

"وجود ایک ہے۔ وہی وجود ہے اور یہ وجود اللہ ہے ہر دوسری چیز فقط اس کا مظہر ہے لہٰذا عالم اور اللہ عین یک گر ہیں" ۳۱

یعنی یوں کہنا درست ہوگا کہ ابن عربی نے وجود اور اللہ یا کائنات اور خدا کو ایک دوسرے کا عین تصوّر کیا، وہ لکھتے ہیں کہ:

"ابنِ عربی نے عالم اور اللہ کی عینیت کو ذات اور صفات کی عینیت کی بنا پر تصوّر

کیا یعنی جوہر اعراض کی عینیت کی بنا پر، عالم اس کی صفات کی محض تجلّی ہے بالفاظ دیگر تخلیق عالم ایک صورت ہے بروز کی،'' [۴۲]

مولانا جامی نے اپنے شیخ اکبر محی الدّین ابن عربی کے اس وحدت الوجود کی تشریح کرتے ہوئے کہا:

''وجود، وجود مطلق ہے اور مراتب وحدت میں یہ مرتبۂ لاتعیّن ہے، وحدت اپنے تعیّنات یا تنزّلات میں پانچ مراتب سے گزرتی ہے۔ پہلے دو تنزّلات علمی ہیں اور بعد کے تین تنزّلات عینی یا خارجی ہیں۔ پہلے تنزّل میں ذات کو اپنا شعور بہ حیثیت وجود محض حاصل ہوتا ہے اور شعور صفات اجمالی رہتا ہے۔ دوسرے تنزّل میں ذات کو اپنا شعور بہ حیثیت متصف بر صفات ہوتا ہے یہ صفات تفصیلی کا مرتبہ ہے یعنی صفات کے بالتفصیل واضع ہونے کا، یہ دونوں تنزّلات بجائے واقعی ہونے کے ذہنی یا محض منطقی تنزّلات کے طور پر تصوّر کیے گئے ہیں کیونکہ وہ غیر زمانی ہیں اور خود ذات وصفات کا امتیاز بھی صرف ذہنی ہے اس کے بعد تنزّلات عینی وخارجی شروع ہوتے ہیں۔ لہٰذا تیسرا تنزّل تعیّن روحی ہے یعنی وحدت بصورت روح یا ارواح نزول کرتی ہے وہ اپنے تئیں بہت سی ارواح میں تقسیم کر دیتی ہے۔ مثلاً فرشتے اس کا چوتھا تنزّل تعیّن مثالی ہے جس سے عالم مثالی وجود میں آتا ہے۔ پانچواں تنزّل تعیّن جسدی ہے اس سے مظاہر یا اشیائے طبعی ظاہر ہوتی ہیں یہ مراتب ان استعدادوں کا تدریجی تحقّق ہے جو صفات میں مضمر تھیں'' [۴۳]

اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ تنزّلات کا یہ سلسلہ افلاطون، فلاطونس اور ابن سینا کے نظریۂ صدور [۴۴] سے ملتا جلتا ہے۔ ابن سینا بھی اپنے سلسلہ ہائے عقول کے ذریعے خدا سے اس کائنات اور عالم مادی کا صدور کرتے ہیں اور کائنات اور خدا کو ایک دوسرے کا سایۂ ظل یا عین قرار دیتے ہیں۔ لیکن یہ فلاسفہ مرتبۂ وجود سے اوپر کسی ذات کے تصوّر سے قاصر نظر آتے ہیں اس لیے کہ وجود تو ذات کا شہود ہے اور وجود مکان میں ہے جب کہ ذات لامکان ہے۔ مکان میں محصور وجود اور لامکان ذات کس طرح ایک ہو سکتے ہیں۔ حضرت مجدّد الف ثانی نے ان فلاسفہ کے اس پہلو پہ گرفت کی اور کہا:

''صانع عالم جل شانہ کے لیے عالم کے ساتھ ان مذکورہ نسبتوں میں سے کوئی نسبت بھی ثابت نہیں۔ ذات حق سبحانہ وتعالیٰ کا احاطہ اور قرب ذاتی نہیں بلکہ علمی ہے

جیسا کہ اہل حق شکر اللہ کے ہاں قرار پاچکا ہے اور وہ سبحانہ و تعالیٰ کسی چیز سے متحد نہیں اور خدا، خدا ہے اور عالم، عالم ہے۔ وہ سبحانہ و تعالیٰ بے مثل و بے کیف ذات کو ذی مثل و ذی کیف کا عین نہیں کہا جا سکتا۔ واجب تعالیٰ کو ممکن کا عین نہیں کہہ سکتے اور قدیم حادث کا عین ہرگز نہیں ہو سکتا، ممتنع العدم ذات جائز العدم کا عین نہیں ہو سکتی۔ انقلاب حقائق عقلاً اور شرعاً محال ہے ایک کا حمل دوسرے پر بالکل ممتنع ہے" ۳۵

صانع اور مصنوع کے درمیان دالیت اور مدلولیت والی نسبت ہے۔ حضرت مجدد فرماتے ہیں:

"عالم گرچہ کمالات صفائی کے آئینے اور اسما کے ظہور کی جلوہ گاہ ہے لیکن مظہر عین ظاہر نہیں اور ظل عین اصل نہیں جس طرح توحید وجودی والوں کا مذہب ہے" ۳۶

"صاحب مثل اشیاء کے آئینوں میں نہیں سما سکتا اور کیفیات ممکنہ رکھنے والی اشیاء میں جلوہ گر نہیں ہو سکتا، لا مکانی ذات مکان میں نہیں سما سکتی" ۳۷

حضرت مجدد بھی وحدت الوجودی منزل سے گزرے اپنے اس احوال کے بارے میں فرماتے ہیں:

"فقیر نے وحدت وجود کو قبول کر لیا تھا تو وہ کشف کی بنا پر تھا، تقلید کی بنا پر نہیں تھا اب اگر اس کا انکار کر رہا ہوں تو وہ بھی الہام کے باعث اور الہام انکار کی گنجائش نہیں رکھتا۔ اگرچہ دوسرے کے لیے حجت بھی نہیں ہے" ۳۸

یہاں حضرت مجدد نے تین باتیں ایسی کہہ دی ہیں جو کہ غور طلب ہیں۔ ایک تو یہ کہ ان کا وحدت الوجودی عقیدہ تقلید کی بنا پر نہیں بلکہ کشف کی بنا پر تھا یعنی بڑی چیز تقلید ہے اور کشف علم کی ایک ایسی منزل ہے جس پر تمام وحدت الوجودی کھڑے ہیں اور اس سے اوپر کی منزل الہام ہے جو غیر انبیاؑ کے لیے علم کا ایک معتبر ترین ذریعہ ہے۔ الہام سے اوپر وحی ہے، وحی خدا کی طرف سے ہونے کی بنا پر غیر انبیاؑ کے لیے حجت ہے اور اس کا اتباع لازم ہے جب کہ الہام غیر انبیاؑ کے لیے ہے۔ یہ انکار کی گنجائش تو نہیں رکھتا مگر اس کا اتباع دوسروں کے لیے شرطِ حجیت نہیں رکھتا۔ بہرحال اس سے ایک بات تو واضح ہوئی کہ کشفی وحدت الوجود سے الہامی وحدت الشہود ایک مقام بالا رکھتا ہے اور حضرت مجدد کا خدا کی ذات کو بے مثل قرار دینا اور شئے مکانی کو ذاتِ لامکانی کا عین ماننے سے انکار ایک منطقی صداقت رکھتا ہے۔ وحدت الوجود میں وصل کی جو شاعرانہ رومانیت پائی جاتی ہے اس نے شعری روایت میں اس تصور کو اتنا پختہ کر دیا ہے کہ ہمارا

شعر وجود سے اُوپر اُٹھ کر لامکانی ذات تک رسائی کی اہلیت کھو بیٹھا ہے اور شاعری کی معراج اور انتہا وحدت الوجودی وصل قرار پائی ہے۔ مشرق و مغرب کی شاعری وجودِ مکان میں اسیر ہے وہ عبوریت کے اعلیٰ ترین مقام کو نہیں پہچانتی۔ حضرت مجدّد نے اس مقام عبودیت کو واضح کیا کہ:

مقامِ عبودیت تمام مقامات سے بلند ہے کیونکہ یہ معنی مقامِ عبدیت میں اتم و اکمل ہے، محبوبوں کو ہی اس مقام سے مشرّف کرتے ہیں اور محب ذوق شہود سے لذّت لیتے ہیں۔ بندگی میں لذّت اور اس سے اُنس محبوبوں کے ساتھ خاص ہے، محبّوں کا اُنس محبوب کے مشاہدہ سے ہے مگر محبوبوں کو محبوب کی بندگی میں اُنس نصیب ہوتا ہے" ۳۹

اقبال کے فلسفۂ خودی میں حضرت مجدّد کے اسی مقام عبودیت کی بازگشت ہے جہاں اقبال خودی کی بقا اور استحکام چاہتے ہیں اس کی انفرادیت کا تحفّظ چاہتے ہیں اسے خدا کی ذات میں ضم کرنے کے حق میں نہیں بلکہ اسے مقام بندگی پر سرفراز دیکھنا چاہتے ہیں کہ یہی وہ مقام ہے جو اللہ نے اپنے بندے کو عطا کیا۔ حضرت مجدّد کے نزدیک بندے اور رب تعالیٰ کے درمیان حجاب صرف نفس ہے اس لیے کہ بندے کا مطلوب خود اس کا اپنا نفس ہے لٰہذا فی الواقع وہی حجاب بھی ہے۔ مجدّد الف ثانی کے ہاں جو چیز تجلّی ذاتی ہے وہی اقبال کے ہاں مقامِ خودی ہے۔

مولانا جلال الدّین رومی اور حضرت مجدّد الف ثانی کے علاوہ بھی متعدّد شخصیات ہیں، جنہوں نے فکرِ اقبال کی آب یاری کی۔ مگر تین شخصیات ایسی ہیں جنہیں خاص طور پہ بیان کیا جانا چاہیے جو کہ عبدالکریم الجیلی، دوّانی اور عراقی ہیں۔

جلال الدّین محمد ابن اسعد دوّانی ، دوّاں ضلع گازروں میں پیدا ہوئے۔ والد قاضی تھے، شیراز میں تعلیم حاصل کی اور فارس کے قاضی بنے۔ عربی میں فلسفے اور تصوف پر رسائل اور شرحیں لکھیں۔ فارسی میں "لوامع الاشراق فی مکارم الاخلاق" جسے اخلاق جلالی بھی کہتے ہیں، لکھی۔ بڑی معروف کتاب ہے۔ نظریۂ زمان میں اقبال نے ان کی کتاب "زوّرا" کا حوالہ دیا ہے اور ان کے نظریے کا تقابل پروفیسر رائس کے نظریۂ زمان کی طرف منتقل کیا ہے جس کے مطابق:

فرض کیجیے ہم زمانے کا قیاس ایک محدود سے فاصلۂ مکانی پر کرتے ہیں جس میں گویا حوادث کا ظہور اس طرح ہوتا ہے جیسے کوئی جلوس حرکت کر رہا ہو۔ علیٰ ہذا

اس محدود سے فاصلۂ مکانی کو ایک وحدت ٹھہراتے ہیں تو پھر بجز اس کے چارۂ کار نہیں کہ ہم اسے ذات الٰہیہ کی تخلیقی فعالیت کی ایک بنیادی حالت قرار دیں۔ وہ حالت جس نے اس فعالیت کی جملہ حالتوں کو، جو یکے بعد دیگرے علی التواتر رونما ہو رہی ہیں اپنے احاطے میں لے رکھا ہے مگر پھر اس کے ساتھ ہی ملاّ نے یہ تنبیہہ بھی کر دی کہ زیادہ گہری نظر سے دیکھا جائے تو تواتر کا وجود سرتاسر اضافی ہے لہٰذا ذاتِ الٰہیہ میں پہنچ کر اس کی یک قلم نفی ہو جاتی ہے اس لیے کہ ذاتِ الٰہیہ کے لیے جملہ حوادث کی حقیقت ادراک کے ایک عملِ واحد کی ہے"[۴۱]

اقبال نے اپنے تصورِ زمان کے تسلسل میں جلال الدین دوّانی کے ساتھ ہی مشہور صوفی شاعر فخرالدین بن ابراہیم عراقی کا بھی ذکر کیا ہے جو فارسی کا صوفی شاعر تھا۔ حافظِ قرآن تھا اور ہمدان میں اپنا بچپن گذارا۔ وہ شیخ بہاء الدین ذکریا ملتانی کے مرید تھے اور ملتان میں چلہ کشی کی اور صاحب حال صوفی بن گئے۔ خواجہ بہاء الدین ذکریا کی صاحبزادی سے ان کا نکاح ہوا۔ ۲۵ سال اپنے شیخ کی خدمت کی۔ ایشیائے کوچک (قونیہ)، مصر اور شام کی سیاحت کی اور دمشق میں قیام کیا۔ "سبکِ عراقی"، نامی کتاب ان سے منسوب ہے اور "کلیاتِ لمعات" ان کی معروف کتاب ہے[۴۲]۔ اقبال نے عراقی کو بھی اپنے تصورِ زمان میں بڑی اہمیت دی۔ وہ لکھتے ہیں:

"مشہور صوفی شاعر عراقی نے بھی اس مسئلے کو کچھ اسی رنگ میں دیکھا ہے۔ عراقی کے نزدیک زمانے کے مراتب لاانتہا ہیں چنانچہ جیسا کسی ہستی کا خالص مادیت اور خالص روحانیت کے درمیان کوئی درجہ ہے ویسا ہی اس کے زمانے کا۔ مثلاً مادی اجسام کا زمانہ ایک گردشِ افلاک سے پیدا ہوتا ہے اور ہم اسے ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کر سکتے ہیں لیکن اس زمانے کی ماہیت ہی کچھ ایسی ہے کہ جب تک پہلا دن نہ گزر جائے، دوسرا نہیں آسکتا۔ پھر غیر مادی اجسام کا زمانہ بھی اگرچہ سلسلہ در سلسلہ ہے مگر ان کا ایک ایک دن مادی اجسام کے زمانے سے اگر بتدریج آگے بڑھا جائے تو بالآخر زمانِ الٰہیہ کی نوبت آئے گی جس میں مرور کا مطلقاً دخل نہیں لہٰذا اس کے تجزیے کا سوال پیدا ہوتا ہے نہ اس میں تواتر اور تغیر کا۔ یہ زمانہ دیمومت سے بالاتر ہے کیونکہ اس کی ابتدا ہے نہ انتہا۔ خدا کی آنکھ جملہ مرئیات کو دیکھتی اور اس کے کان جملہ مسموعات کو سنتے ہیں مگر ایک واحد

اور ناقابلِ تجزیہ عملِ ادراک کی صورت میں، لہٰذا ذاتِ الٰہیّہ کی اوّلیت زمانے کی اوّلیت کا نتیجہ نہیں بلکہ زمانے کی اوّلیت ذاتِ الٰہیّہ کا نتیجہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید نے فرمانِ الٰہیّہ کو امّ الکتاب ٹھہرایا ہے جس میں سارا عالم تاریخ علّت و معلول کی قید تواتر سے آزاد ہو کر ایک واحد اور فوق الدیموثت آن میں جمع ہو گیا ہے'' ۴۳

عراقی کے زمان کے سلسلے میں اندازِ تحقیق نے مسئلہ زمان میں اقبال کے فکر کے ماخذ کے طور پر کام کیا۔ عبدالکریم الجیلی پر تو علامہ اقبال نے ایک پورا مقالہ لکھا جو ان کے ''Absolute Unity'' کے نظریے کی توضیح کرتا ہے۔ الجیلی کا تصورِ انسانِ کامل جس پر کہ انہوں نے پوری کتاب لکھی، اقبال کے تصورِ مردِ مومن یا مردِ کامل کی اساس ہے۔ خود اقبال نے اس کے بارے میں کہا کہ:

He combined in himself poetical imagination and philosophical genius.

عبدالکریم الجیلی کے اقبال پر اثرات کا جائزہ لینے کے لیے تو خود ایک دفتر چاہیے۔ ہم نے مسلم فکری روایت سے صرف چند نمایاں اور نمائندہ افراد کا تعارف کروایا ہے ورنہ اقبال کی وسعتِ مطالعہ میں تو بیسیوں مسلمان مفکرین کے نام آتے ہیں جن سے اقبال نے اپنے ذہن کو سیراب کر کے اور اسے جدید علوم و فنون کے مطالعے سے دو آتشہ بنا کر پیش کیا۔

فکرِ اقبال کے معروضی ماخذات میں ان کا مطالعۂ مغربی علوم و دانش ایک کلیدی حیثیت رکھتا ہے کیونکہ اسلامی علوم کے مطالعہ اور مغربی علوم سے اس کے تقابل، تصدیق اور توثیق اقبال کے ہاں عام ہے۔ اقبال اسلامی تہذیب کو مغربی تہذیب کا پیش رو تصور کرتے تھے یا مغربی تہذیب کو اسلامی تہذیبوں کی ایک ارتقا یافتہ صورت قرار دیتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اگر اسلامی تہذیب رک نہ جاتی اور وہ اپنے طور پر بڑھتی رہتی تو مغربی تہذیب کی طرح ہی بار آور ہوتی تاہم اسلامی تہذیب اپنے روحانی عناصر رکھنے کی بنا پر ان برائیوں سے پاک ہوتی جو مذہب کو تیاگ دینے سے اور سیاست اور مذہب کو الگ الگ خانوں میں بانٹ دینے سے پیدا ہوئے ہیں۔ اقبال مغربی تہذیب کے علمی کمالات، فنی ٹیکنیکی حاصلات کی تحسین کرتے ہیں مگر مادیت تک محدود ہو جانے، مذہب اور اخلاق کو غیر ضروری قرار دینے اور ریاست سے انہیں الگ

کھلگ کرنے کے رویّے کے شدید نقاد بھی ہیں۔ وہ مغربی تہذیب کی چکاچوند سے خیرہ نہیں بلکہ اس کے بطون میں اتر کر اس نازک شاخ کا بھی پتہ دیتے ہیں جس پر یہ تہذیب کھڑی ہے اور خود اپنے انجام کی طرف بڑھ رہی ہے۔ اقبال نے مغربی علوم و فنون کے حاصلات کو کھلی آنکھوں سے دیکھا ہے اور ایک خاص معیار پر انہیں پرکھ کر اخذ و قبول کیا ہے اور اپنے فکری حاصلات کی تصدیق اور دلیل کے طور پر انہیں پیش کیا ہے اور مغربی علوم کے حاصلات و نتائج کے اسلامی علوم و فنون اور اسلامی الٰہیین، متکلمین اور فلاسفہ کے ہاں ماخذات کا سراغ دیا ہے۔ پوری مشرقی دنیا میں اقبال کا مغربی علوم کا اندازِ تفلسف منفرد اور جداگانہ ہے۔ اقبال کے ہاں مغربی علوم کی طرف شکست خوردگی، معذرت خواہی یا اندھی تقلید کا رویہ نہیں بلکہ تنقیدی اور تخلیقی رویہ ہے۔ اقبال نے ایک ایسے دور میں یہ رویّہ اختیار کیا جب مغربی تہذیب کا سورج غروب نہیں ہوتا تھا اور چند ممالک کے سوا پورا مشرق فرنگ کا سیاسی طور پر غلام تھا۔ ایسے میں کسی شخص کا مغرب کی طرف علمی سطح پر تنقیدی رویّہ اور مغربی تہذیب کے ماخذات کا سراغ دینا اور اس کے حسن و قبح پر حکم لگانا ایک غیر معمولی بات تھی اور پورے عالمِ اسلام میں یہ سعادت فکری سطح پر اقبال کے حصے میں ہی آئی۔

تاہم ان تمام باتوں کے باوجود یہ بات بھی غلط نہیں کہ فکرِ اقبال کی تشکیل میں ان کے مطالعۂ علوم مغرب نے اہم کردار ادا کیا، مغربی علوم سے استفادے کے بارے میں ڈاکٹر عشرت حسن انور علامہ اقبال کی فکر کی دو منزلوں ماقبل وجدانی اور وجدانی کے بیان کے ساتھ کہتے ہیں[۴۵] کہ پہلی منزل یعنی ماقبل وجدانی میں اقبال اس روایتی طرزِ فکر کا اتباع کرتے ہیں جو ہمہ اوستی یا وحدت الوجودی تصورات سے قریبی تعلق رکھتا ہے اور اس دور کے شکستہ و منزلزل مسلم معاشرے کو بہت اپیل کرتا تھا۔ لیکن یورپ کے سفر نے ان کے حوصلے اور فکر کو نئی توانائی اور ان کے عزم کو نئی قوت بخشی، ان میں ایک سیاسی ردِ عمل پیدا ہوا۔ اب وہ انفعالیت، سکون و جمود اور نفیِ ذات کے بجائے فعالیت، عمل اور اظہارِ ذات پر زور دینے لگے۔ انہیں اپنے خیالات میں تقویت برگساں، نیطشے اور میگ ٹیگرٹ کے مطالعے سے حاصل ہوئی اور اس طرح وہ ذات یا خودی کی حقیقت اور ارادے کی قوت کو بنیادی اہمیت دینے لگے۔

اس سے اس بات کا اندازہ لگانا ناممکن نہیں کہ فکرِ اقبال پر مغربی علوم کے ایک حد تک اثرات ہیں۔ انہیں اپنے نتائجِ فکر تک پہنچنے میں مطالعۂ علومِ مغرب نے معاونت کی اور ان کی صورت گری میں مدد دی۔ خود اقبال کے ہاں مغربی علوم و فنون سے استفادے کے شواہد بڑی صراحت

سے ملتے ہیں۔ مگر اقبال کا مغرب سے استفادہ جزو میں ہے اصل میں نہیں۔ اصول میں وہ مشرقی بلکہ صحیح معنوں میں اسلامی فکریات کی روایت کی ہی توسیع ہیں۔ تاہم جزئیات کی ترتیب و تشکیل اور توضیح میں مغربی علوم سے ان کے ہاں استفادے کی روش موجود ہے، چنانچہ علامہ کہتے ہیں:

"میری عمر زیادہ تر مغربی فلسفے کے مطالعہ میں گذری ہے اور یہ نقطۂ خیال ایک حد تک طبیعتِ ثانیہ بن گیا ہے۔ دانستہ یا نادانستہ میں اس نقطہ نگاہ سے حقائقِ اسلام کا مطالعہ کرتا ہوں۔" ۴۶

مے از میخانۂ مغرب چشیدم
بجانِ من کہ دردِ سر خریدم
نشستم با نکویانِ فرنگی
ازاں بے سوز تو روزے ندیدم ۴۷

یہاں اقبال نے اپنی فکر کی منہاجِ مغربی پر صاد کیا ہے کہ مطالعۂ علوم اور مطالعۂ اسلام میں وہ کس طرح سرایت کیے ہوئے ہے۔ ان کی طرزِ سوچ یا طریقۂ تفلسف کس قدر مغربی ہے اس خط کے مطالعہ سے عیاں ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ مغربی علوم و فنون سے اقبال متاثر نہیں ہوئے یا انھوں نے کچھ حاصل نہیں کیا ایک خلافِ واقعہ اور خلافِ فطرت بات ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

"میں اعتراف کرتا ہوں کہ میں نے ہیگل، گوئٹے، مرزا غالب، عبدالقادر بیدل اور ورڈزورتھ سے بہت کچھ استفادہ کیا ہے۔ ہیگل اور گوئٹے نے اشیا کی باطنی حقیقت تک پہنچنے میں میری رہنمائی کی، بیدل اور غالب نے مجھے یہ سکھایا کہ مغربی شاعری کی اقدار اپنے اندر سمو لینے کے باوجود اپنے جذبے اور اظہار میں مشرقیت کی روح کیسے زندہ رکھوں اور ورڈزورتھ نے طالب علمی کے زمانے میں مجھے دہریت سے بچا لیا"۔ ۴۸

متذکرہ صدر اقتباس میں جہاں یہ اعتراف کیا ہے کہ ورڈزورتھ نے اسے دہریت سے بچا لیا اور ہیگل اور گوئٹے نے انہیں اشیا کی باطنی حقیقت تک پہنچنے میں رہنمائی دی، وہاں انھوں نے مرزا غالب اور عبدالقادر بیدل کے حوالے سے یہ بھی کہا ہے کہ مغربی شاعری کی اقدار کو اپنے اندر سمو لینے کے باوجود اپنے جذبے اور اظہار میں مشرقیت کی روح کو زندہ رکھنے کا حوصلہ اور داعیہ انہیں ان سے ملا۔ اقبال کی ساری فکر اور طرزِ منہاج کو یہ اقتباس سموتا ہے کہ اقبال نے

مغربی شاعری اور فلسفے کی روح کو اپنے اندر سمویا اور اشیا کی اصلیت اور حقیقت جاننے کے لیے مغربی فلسفے سے استفادہ کیا۔ مگر انہوں نے اس کے ساتھ ساتھ اپنے اندر مشرقیت کی کو بھی مسلم فکری روایت کے ساتھ رابطے سے زندہ رکھا اور ان کے حقائق تک رسائی حاصل کی جو مشرقیت یعنی قرآن اور اسلام کا مطلوب تھے۔ مغربی فکر سے ان کے ہاں مرعوبیت اس وجہ سے نہیں تھی کہ وہ خود مغربی فکر کے اسلامی سوتوں اور ماخذات تک رسائی حاصل کر چکے تھے بلکہ اس لیے کہ وہ مغربی تہذیب کو اسلامی تہذیب کی ہی توسیع (Extention) تصور کرتے تھے۔ اپنے ایک مقالہ "اسلام اور علوم جدیدہ" میں وہ اس طرف اشارہ کرتے ہیں:

"بیکن ڈیکارٹ اور مل یورپ کے سب سے بڑے فلاسفہ مانے جاتے ہیں جن کے فلسفہ کی بنیاد تجربہ اور مشاہدہ پر ہے لیکن حالت یہ ہے کہ ڈیکارٹ کا میتھڈ (اصول) امام غزالی کی احیاء العلوم میں موجود ہے اور ان دونوں میں اس قدر تطابق ہے کہ ایک انگریزی مورخ نے لکھا ہے کہ اگر ڈیکارٹ عربی جانتا ہوتا تو ہم ضرور اعتراف کرتے کہ ڈیکارٹ سرقہ کا مرتکب ہوا ہے۔ راجر بیکن خود ایک اسلامی یونیورسٹی کا تعلیم یافتہ تھا۔ جان اسٹوارٹ مل نے منطق کی شکلِ اول پر جو اعتراض کیا ہے بعینہ وہی اعتراض امام فخرالدین رازی نے بھی کیا اور مل کے فلسفہ کے تمام بنیادی اصول شیخ بوعلی سینا کی مشہور کتاب 'شفا' میں موجود ہیں۔ غرض یہ کہ تمام وہ اصول جن پر علوم جدیدہ کی بنیاد ہے، مسلمانوں کے فیض کا نتیجہ ہیں۔ بلکہ میرا دعویٰ ہے کہ نہ صرف علومِ جدیدہ کے لحاظ سے بلکہ انسان کی زندگی کا کوئی پہلو اور اچھا پہلو ایسا نہیں ہے جن پر اسلام نے بے انتہا روح پرور اثر نہ ڈالا ہو۔"[۴۹]

اگر اقبال اسلامی تہذیب کی ہی یورپی تہذیب کو توسیع تصور کرتے تھے تو پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اقبال نے اسلامی تہذیب تک اکتفا کیوں نہ کیا اور مغربی علوم و فنون اور فلاسفہ سے تعرض کیوں کیا۔ اس کا ایک تو جواب یہ ہے کہ اقبال اسلامی تہذیب کی یورپی تہذیب کو توسیع تصور کرتے تھے اس لیے یورپی فلاسفہ اور مفکرین کے نتائجِ فکر سے استفادے کو اپنی تہذیبی کڑیوں کی بازیافت کا عمل قرار دیتے تھے اور سمجھتے تھے کہ مغربی علوم و فنون کے حاصلات کو ایک معیار کے ساتھ قبول کرنے سے صدیوں سے ٹھہری ہوئی اسلامی تہذیب میں تحرکہ پیدا ہو سکتا ہے۔ یہ حکمتِ مغربی، حکمتِ اسلامی سے غیر نہیں۔ اس لیے اس کو قبول کرنا اس گیپ یا خلا کو پورا کر سکتا ہے

جو مُسلم تہذیب کے عروج اور اس کے موجودہ زوال کے درمیان پیدا ہوگیا ہے ۔ دوسرے اِن کے مخاطبین چونکہ مغرب کی علمی زبان کو سمجھنے والے تھے لہٰذا ضرورت اس اَمر کی تھی کہ خود ان کی زبان میں بات کی جائے ۔ تیسرے اقبال سمجھتے تھے کہ اگر اسلامی تہذیب بھی ارتقاکوش رہتی تو وہ لازمی طور پر علوم وفنون اور ٹیکنالوجی میں یہی نتائج پیدا کرتی جو مغرب نے کیے پھر مختلف علوم وفنون کے بہت سے حاصلات نے قرآن کے تصوّرات کی تصدیق وتائید کی اور یوں جب جدید نظریات نے اسلام کی صداقت پر صاد کیا تو اقبال نے ان نتائج کے حوالے سے دنیا کو بتایا کہ اس کا اصل منبع کہاں ہے۔

حال ہی میں اقبال اکادمی پاکستان نے ڈاکٹر محمد معروف کی ایک کتاب شائع کی ہے جس کا نام ہے :

Iqbal and his Contemporary Western Religious Thought

جس میں انہوں نے بیسویں صدی کے ان فلاسفہ اور ان کے مکاتبِ فکر کا مطالعہ پیش کیا ہے جن کے اثرات کا سراغ اقبال کے فلسفے میں ملتا ہے ۔ ڈاکٹر معروف کے مطابق اس کتاب سے بہت سے نہفتہ گوشے عیاں ہوں گے اور اقبال کی فکر کا مقام عالمی فکر میں متعین کرنے میں مدد ملے گی۔ اس کتاب میں انہوں نے جدید مغربی فلاسفہ سے اقبال کے تقابلی مطالعہ میں ایم ایس رشید ——— (M.S. Roschid) جیسے لوگوں کے ان خیالات کی تردید کی ہے کہ اقبال کا تصوّرِ خدا ہیگل کے تصوّرِ مطلق سے مستعار تھا اور ایسے لوگوں کے خیالات کو بے معنی اور متعصّبانہ قرار دیا ہے ۔ کیونکہ ہیگل کا تصوّرِ مطلق اقبال کے حیّ و قیوّم خدا سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتا ۔ مطالعۂ اقبال میں یہ کتاب بڑی اہم ہے جس میں مغربی فکر کے ساتھ اقبال کی فکری ہم آہنگی کو فلسفیانہ اساس پر دیکھا گیا ہے ۔ جن میں ہیگل، تصوریت پسندوں، کانٹ، فطرتیت، نتائجیت، حقیقت پسندی ——— (Realism) اور بعض سماجی فلاسفہ کا تقابلی مطالعہ موجود ہے ۔

مَیں مغربی فلاسفہ میں سے چار نمائندہ فلاسفہ کا ذکر کروں گا جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان کے اقبال پر زیادہ اثرات مرتب ہوئے ہیں ۔ ان میں نٹشے، برگساں، گوئٹے اور نیوٹن میرے پیشِ نظر ہیں ۔ گو ہر فلسفی اپنے مرتبے اور مقام کے حوالے سے الگ الگ مقالے کا تقاضا کرتا ہے ۔ گرچہ کانٹ اور دانتے بھی کسی حد تک قابلِ توجہ ہیں کیونکہ دانتے کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس کی ڈیوائن کامیڈی کی طرز پر اقبال نے جاوید نامہ لکھا، ڈیوائن کامیڈی اقبال کے پیشِ نظر ضرور رہی، لیکن خود ڈیوائن کامیڈی بھی اسپین میں لکھے جانے والے معراج ناموں کی طرز پر لکھی

گئی۔ دانتے سے ہٹ کر بھی اسلامی ادب میں متعدد معراج نامے موجود تھے پھر حضورؐ کا معراج خود اقبال کے لیے ایک انسپائر کرنے والی چیز زیادہ تھی۔ دانتے سے اقبال نے نہ تو اسلوب لیا اور نہ ہی ذہنی سفر کے احوال۔ تاہم اگر اقبال اپنے ذہنی سفر کی داستان رقم کرتے وقت دانتے کو نظرانداز کرتے تو ایک کمی رہ جاتی۔ اقبال کا کمال یہ ہے کہ مشرق کے ساتھ ساتھ مغرب کے ادب پر بھی چونکہ نظر رکھتے تھے لہٰذا انہوں نے دانتے کی ڈیوائن کامیڈی کو نظرانداز نہیں کیا بلکہ اس کے بعض ادبی اسالیب کی تحسین کی۔ اس طرح اقبال نے عمانویل کانٹ کے فکری حاصلات کو مذہب کے اثبات کے لیے استعمال کیا کیونکہ کانٹ نے تنقید عقل محض میں عقلِ انسانی کی حدود متعین کر کے اس کا حد سے بڑھا ہوا زور توڑنے کی سعیٔ بلیغ کی تھی اور مذہب کو عقلِ محض کی گرفت سے آزاد کیا تھا۔ ایسی عقل جو جزئی سطح پر اشیاء کا اثبات تو کرتی ہے مگر حقیقت کو اس کے کُل میں دیکھنے سے قاصر ہے۔ اقبال اٹھارویں صدی کے جرمنی کی حالت کا تجزیہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس دور میں جرمنی میں بھی عقلیت کو مذہب کا چونکہ حلیف تصور کیا جاتا تھا لیکن پھر تھوڑے ہی دنوں میں جب یہ حقیقت آشکارا ہو گئی کہ عقائد کا اثبات از روئے عقل ناممکن ہے تو اہلِ جرمنی کے لیے بجز اس کے چارہ کار نہ رہا کہ عقائد کے حصے کو مذہب سے خارج کر دیں مگر عقائد کے ترک سے اخلاق نے افادیت پسندی کا رنگ اختیار کیا اور اس طرح عقلیت ہی کے زیرِ اثر بے دینی کا دور دورہ عام ہو گیا۔ یہ حالت تھی مذہبی غور و فکر کی جب کانٹ کا ظہور جرمنی میں ہوا اور پھر جب اس تنقید عقل محض سے عقلِ انسانی کی حدود واضح ہو گئیں تو حامیانِ عقلیت کا وہ ساختہ پرداختہ طومار جو انہوں نے مذہب کے حق میں تیار کر رکھا تھا، ایک مجموعۂ باطل ہو کر رہ گیا۔ لہٰذا ٹھیک کہا گیا کہ کانٹ ہی کی ذات وہ سب سے بڑا عطیہ ہے جو خدا نے جرمنی کو عنایت کیا۔ اقبال کانٹ کے تشکک کا غزالی کے تشکک سے موازنہ کرتے ہیں اور عقل اور مذہب کے بدل میں ان سے سند لاتے ہیں اقبال کے فکر میں غزالی اور کانٹ کے عقل کی ماہیت اور تحدیدات کے حاصلات کا سراغ موجود ہے۔

جہاں تک نیٹشے کا تعلق ہے اس کے بارے میں یہ کہنا کہ اس کے مردِ بزرگ سے اقبال کے مردِ مومن کو کوئی علاقہ ہے تو یہ اقبال اور نیٹشے دونوں سے عدم آگاہی کی چغلی کھاتا ہے۔ کیونکہ جب اقبال نیٹشے کو خود مجذوبِ فرنگی کہتے ہیں اور مقامِ کبریا سے اس کے آگاہ نہ ہونے کی بات کرتے ہیں تو وہ نیٹشے کی روحانی اور فکری واماندگی کو آشکار کرتے ہیں۔ پھر اقبال

جب یہ کہتے ہیں کہ کاش نٹشے حضرت مجدد کے عہد میں ہوتا، ان سے اسے تعلق ہوتا تو وہ سرورِ سرمدی کی حقیقت سے شادکام ہوتا۔ نٹشے سے خیالات میں جزوی توارد اور ہم آہنگی اقبال کے اس سے اثرات کی غمازی نہیں کرتی۔ ڈاکٹر نکلسن کے نام خط میں ڈاکٹر اقبال نے خود اس صورتِ حال کو واشگاف کر دیا:

"وہ انسانِ کامل کے متعلق میرے تخیل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکا یہی وجہ ہے کہ اس نے خلطِ مبحث کر کے میرے انسانِ کامل اور جرمن مفکر کے فوق الانسان کو ایک ہی چیز فرض کر لیا ہے۔ میں نے آج سے تقریباً ۲۰ سال قبل انسانِ کامل کے متصوفانہ عقیدے پر قلم اٹھایا تھا اور یہ وہ زمانہ ہے جب نہ تو نیٹشے کے عقائد کا غلغلہ میرے کانوں تک پہنچا تھا اور نہ اس کی کتابیں میری نظر سے گزری تھیں۔ نٹشے بقائے شخصی کا منکر ہے جو شخص حصولِ بقا کے آرزومند ہیں وہ ان سے کہتا ہے کیا تم ہمیشہ زمانے کی پشت کا بوجھ بنے رہنا چاہتے ہو۔ اس کے قلم سے یہ الفاظ اس لیے نکلے ہیں کہ زمانے کے متعلق اس کا تصور غلط تھا۔ اس نے کبھی مسئلۂ زمان کے اخلاقی پہلو کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ بخلاف اس کے میرے نزدیک بقا انسان کی بلند ترین آرزو، ایک ایسی متاعِ گراں مایہ ہے جس کے حصول پر انسان اپنی تمام قوتیں مرکوز کر دیتا ہے یہی وجہ ہے کہ میں عمل کی تمام صور و اشکالِ مختلفہ کو جن میں تصادم و پیکار بھی شامل ہے ضروری سمجھتا ہوں اور میرے نزدیک ان سے انسان کو زیادہ استحکام و استقلال حاصل ہوتا ہے چنانچہ اسی خیال کے پیشِ نظر میں نے سکون وجود اور اس نوع کے تصوف کو جس کا دائرہ محض قیاس آرائیوں تک محدود ہو، مردود قرار دیا ہے۔ میں تصادم کو سیاسی حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے ضروری سمجھتا ہوں حالانکہ اس باب میں نٹشے کے خیالات کا مدار غالباً سیاست ہے۔"[۵۲]

غالباً اقبال کے اپنے اس تجزیے کے بعد یہ کہنا بدنیتی ہوگا کہ اقبال نے مردِ مومن کا تصور نٹشے سے لیا ہے اس لیے کہ فوق البشر اندھی میکانکی قوت کا نام ہے جب کہ مردِ مومن وحی سے مرصع اور خدا پرست انسان ہے، جس کی انتہا عبدیت ہے۔ اقبال کی نظر میں اخلاقی دنیا میں مردِ مومن کا تصور حضورؐ کی ذات ہے جو وحیٔ الٰہی سے مستنیر اخلاقی رفعت کی مالک

اور انقلاب پرور ہے اور جو اپنے عمل سے نئی اقدارِ حیات نشور کرتی ہے جب کہ نٹشے کا فوق البشر علمی تعبیر میں ہٹلر تھا جو اقتدار اور قوت کا حریص ہے اور اس کے لیے سب کچھ کر گزرنے پر تیار ہے۔ اقبال کا مردِ کامل نوعِ انسانی کے لیے رحمت لاتا ہے جب کہ نٹشے کا فوق البشر تباہ کن اندھی قوت ہے جو پوری دنیا کو اکھاڑ پچھاڑ کر تباہی کا سامان فراہم کرتی ہے۔ عبدالرحمن طارق مرحوم نے اپنی کتاب "جہانِ اقبال" میں اقبال اور نٹشے کی تحریروں کے تقابل سے دونوں کے ذہنی بُعد کو بڑی عمدگی سے واضح کیا ہے۔[۵۳]

ڈاکٹر این میری شمل نے اپنے جرمن ہوتے کے ناطے سے اقبال اور گوئٹے کے بڑی مہارت سے فکری ڈانڈے ملائے ہیں۔ انہوں نے اپنی کتاب "گبریل ونگ" جس کا اردو میں ڈاکٹر محمد ریاض نے "شہپرِ جبریل" کے نام سے ترجمہ کیا ہے[۵۴]، میں اقبال اور گوئٹے کا تقابلی مطالعہ کیا ہے۔ وہ گوئٹے کے تصورِ خدا کہ "خدائے سرور سراپا حرکت، سعی اور ابدی عمل میں ہے" کو اقبال کے تصورِ خدا سے ہم آہنگ کرتی ہیں۔ دوسرے گوئٹے ارتقائے حیات کے لیے ابلیس اور شر کے وجود کو ضروری بتاتا ہے تو اقبال بھی شر اور ابلیس کی افادیت پر صاد کرتے ہیں۔ بلاشبہ اقبال نے گوئٹے کی ایک وہبی شاعر اور علومِ مشرقیہ کے طالب علم کی حیثیت سے تحسین کی ہے کہ مگر دیکھنا یہ ہے کہ خود گوئٹے کی جب آرزوؤں اور فکری غایات کا مرکز و محور مشرقیات میں ہے تو پھر گوئٹے کی حیثیت زیادہ سے زیادہ ایک تفہیم کار کی رہ جاتی ہے جو اقبال کو اس کی ہی اصل مشرق کی طرف لے جاتے ہیں تو پھر اقبال کی گوئٹے کی بجائے اپنی فکریات اور آرزوؤں کو مشرق سے وابستہ کیوں نہ تصور کیا جائے۔

اقبال تو گوئٹے کی توصیف ہی اس لیے کرتے ہیں کہ وہ مشرقیات کا دلدادہ ہے۔ گوئٹے کی مغرب سے مایوسی اور مشرق کی طرف رجوع اقبال کے لیے اہم بات رہی ہے۔ خود گوئٹے کے اپنے دیوانِ مغرب کو المانوی ادبیات کی تاریخ میں "تحریکِ مشرق" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اقبال کے الفاظ میں:

> "خواجہ حافظ کے علاوہ گوئٹے اپنے تخیلات میں شیخ عطارؔ سعدیؔ فردوسیؔ اور عام اسلامی لٹریچر کا بھی ممنون احسان ہے"[۵۵]

اب اقبال کے الفاظ میں جب گوئٹے نے جرمن ادبیات میں عجمی روح پیدا کرنے کی کوشش کی تو ظاہر ہے کہ گوئٹے کی فکریات میں بھی عجمی فکریات کے سراغ سے بھی اقبال آگاہ تھے۔ فکری

اسالیب میں جرمن فلاسفہ اور اقبال میں توارد کی حد تک شمل کی بات درست ہے۔ اقبال کے فکری سوتوں سے گوئٹے کا کوئی علاقہ نہیں۔ گوئٹے کی ادبیات کی تحسین سے ڈاکٹر شمل گوئٹے کی فکر کے ماخذ اقبال ہونے کی سند نہیں لا سکتیں۔

اقبال کے فکری ماخذات میں برگساں کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے۔ یقیناً برگساں کے نتائج علمی فکرِ اقبال کی تنقیح میں گہرے اثرات رکھتے ہیں۔ برگساں نے بیسویں صدی میں زندگی کی مادی تعبیر، عقل پر ضرورت سے زیادہ زور اور جسم و روح کی ثنویت کو رد کر کے اقبال کو تقویت دی۔ کیونکہ برگساں فکری طور پر ثبوتی اور تعمیری تھا۔ بقول بشیر احمد ڈار مرحوم:

> "اقبال کو برگساں کی جس بات نے فریفتہ کیا وہ یہ تھی کہ برگساں انسانی شعور کی زیادہ گہری سطحوں کا پرزور حامی تھا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ وہ حیاتِ انسانی کے روحانی پہلو اور وجدان کے اس کام کا بڑا قائل تھا جو حرکی تجربے کو معرضِ وجود میں لاتا ہے،، ۵۶

> "برگساں نے ٹھوس حقائق کی بنیادوں پر ارتقا کے اس نظریے کی وضاحت کی جس کے بارے میں مغرب کو امید تھی کہ یہ مذہب کے تابوت میں آخری کیل تھی"۔ ۵۷

برگساں سے ملاقات کے دوران جب اقبال نے "زمانے کو برا مت کہو کیونکہ زمانہ تو میں خود ہوں" والی حدیث اسے سنائی تو وہ حیرت زدہ رہ گیا ۵۸۔ برگساں نے سائنس اور مادیت کے خلاف جو مورچہ قائم کیا اس میں اقبال کے اپنے فکر کے لیے بڑی توانائی تھی۔ پروفیسر جگن ناتھ آزاد نے اقبال اور برگساں کے ذہنی قرب و بُعد میں بڑی عمدگی کے ساتھ ان تحریکات کا سراغ دیا ہے جو اقبال اور برگساں میں مشترک تھیں اور ان دونوں کے ذہنی فاصلے بھی عیاں کیے ہیں۔ مادیت پرستی سے فاصلہ زندگی کی میکانکیت میں تحدید اور زمان کے عدم استمرار سے اقبال برگساں سے قریب ہوئے کیونکہ برگساں سے یہ ان کا ذہنی قرب تھا اور برگساں سے ان کا ذہنی بُعد اقبال کے الفاظ میں یہ تھا کہ:

> "برگساں کے نزدیک شعوری تجربات محض ماضی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ماضی جو حال کے ساتھ ساتھ چل کے انجام کار حال ہی میں عمل پیرا ہوتا ہے وہ اس بات کو نظر انداز کر جاتا ہے کہ شعور کی وحدت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ وہ مستقبل کو رواں رکھتا ہے۔ زندگی خیال کے عملی صورت میں آنے کا نام ہے اور بغیر

کسی مقصد کے خیال کا عملی صورت میں آنا، خواہ یہ عمل شعوری ہو یا غیر شعوری ناقابلِ توضیح ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ ہمارے ادراک اور احساس کے عمل کا تعین بھی ہمارے فوری مقاصد کے تحت ہی ہوتا ہے۔"[۵۹]

اسی طرح برگساں کے نزدیک امتداد یا استمرارِ زمان بے مقصد ہے جب کہ اقبال کے نزدیک زمان بامقصد ہے کیونکہ اگر ارتقا کے سامنے کوئی منزل نہیں ہے تو وہ ارتقا قطعاً بے معنی ہے۔

آئن اسٹائن سے اقبال کا تعلق نظریۂ اضافیت کے حوالے سے بنتا ہے کیونکہ نظریۂ اضافیت کا سب سے اہم پہلو مکان و زمان کا انکشاف ہے اس لیے کہ ہماری زندگی کا امتداد اور جو فاصلہ ہم نے زمانے کے وسیع میدان میں طے کیا ہے بالکل غیر اہم ہو جاتا ہے۔ اقبال نے نظریۂ اضافیت کی تعریف کی اور اس کی قدر و قیمت متعین کرتے ہوئے کہا:

"فلسفیانہ نقطۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو اس نظریے کی دو خوبیاں معلوم ہوتی ہیں ایک یہ کہ نظریۂ اضافیت نے اس خیال کی نفی کی ہے جس کی رو سے کلاسیکل طبیعیات کو مادیت کا قائل ہونا پڑتا تھا اور جس کے تحت جوہر کی حیثیت وقوع فی المکان سے زیادہ نہیں رہتی آئن اسٹائن نے فطرت کے خارجی وجود سے انکار نہیں کیا اسی وجہ سے جدید طبیعیات میں جوہر کی حیثیت یہ ہوئی کہ یہ باہم دگر مربوط حوادث کا ایک نظام ہے شئے نہیں کہ انہی متغیر حالتوں کے ساتھ زمانے میں مرور کرے اس نظریہ کی دوسری خوبی یہ ہے کہ اس کی رو سے مکان کا انحصار مادے پر ہے لہٰذا آئن اسٹائن کے نقطۂ نظر سے کائنات کا یہ تصور درست نہیں کہ اس کی مثال ایک ایسے جزیرے کی ہے جو لامتناہی مکان میں واقع ہے اس لیے کہ مکاں بجائے خود متناہی ہے گو غیر محدود یا یں صورت اس کے ماوراء مکان محض کا کوئی وجود ہی نہیں گویا دوسرے لفظوں میں یہ کہا جائے کہ اگر مادہ نہ ہوتا تو کائنات بھی سمٹ کر ایک نقطہ پر آ جاتی۔"[۶۰]

اقبال کو آئن اسٹائن کے اس نظریۂ اضافیت میں عینیت نظر آئی جس سے مادہ پرستی کی نفی ہوتی تھی تاہم بعض امور میں علامہ کو شدید اختلاف بھی تھا چونکہ اقبال برگساں کی مانند حقیقتِ زمان کے قائل ہیں اس لیے آئن اسٹائن کے اس انکشاف سے جو بظاہر زمانے کا ابطال کرتا ہے انہیں اتفاق نہیں اس نظریے سے زمانے کا وجود بھی غیر حقیقی ہو جاتا ہے بہر حال اقبال نے نظریۂ اضافیت

کے مثبت پہلو کی ستائش کی اور اس کے منفی پہلوؤں پر نقد کی۔

ہمارے اس مضمون کے تفصیلی مطالعے سے جو حقیقت نظر آتی ہے وہ یہ کہ اقبال کا ذہن مقلدانہ نہ تھا بلکہ تخلیقی اور ارتباطی تھا انہوں نے اپنے نظریات قائم کیے اور اپنے نظریات کی توثیق و تشریح کے لیے قدیم و جدید مفکرین کے نتائج کو اپنے ماخذات کے استعمال کیا تاہم وہ مذہب کا عہدِ جدید میں دفاع چاہتے تھے اس کی جدید زبان میں توضیع و تعبیر اس کے پیش نظر تھی لہٰذا جدید ذہن کو جدید پیرائیہ اظہار میں بات سمجھانے کے لیے انہوں نے جدید مفکرین کے حاصلاتِ فکر سے کھلی آنکھوں سے استفادہ کیا اور اس سلسلے میں مشرق و مغرب میں سے کسی کے تعصب کی پٹی اپنی آنکھوں پر نہ باندھی ایک روشن ضمیر اور روشن دماغ مفکر کی طرح انہوں نے ہر اچھی بات کو قبول کیا اور ہر غلط بات پر تنقید کی اور یوں نوعِ انسانی کے فکر کی شمع فروزاں رکھنے کے لیے اپنی اعلیٰ ترین دماغی صلاحیتوں کو بروئے کار لائے تاہم اگر کسی واحد چیز کو ان کے نتائجِ فکری کا منبع قرار دیا جاسکتا ہے تو وہ قرآن ہی ہے کیونکہ اقبال کے باقی تمام حاصلاتِ ذہنی تو اسی ایک نکتۂ ایمان کی تفسیر تھے۔

(یہ مقالہ ہفتۂ اقبال کے سلسلے میں یکم نومبر ۱۹۸۷ء کو ایف۔سی کالج لاہور میں پڑھا گیا)۔

حواشی

۱ ۔ شمل، ڈاکٹر این میری/ڈاکٹر ریاض متر جم "شہپر جبریل" گلوب پبلشرز لاہور ۱۹۸۷ء ص ۳۹۳۔
۲ ۔ قریشی، ڈاکٹر اشتیاق حسین "فلسفۂ اقبال کے نفسیاتی منابع" خطبہ سالانہ ۱۹۶۶ء پنجاب یونیورسٹی لاہور، ملاحظہ ہو آخری حصہ۔
۳ ۔ اقبال، علامہ سر محمد/سید نذیر نیازی مترجم "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" بزم اقبال لاہور ۱۹۸۳ء ص ۹۔
۴ ۔ نجلا عز الدین/محمود حسین مترجم "عرب دنیا" بحوالہ "اقبال کا علم کلام" سید علی عباس جلالپوری مکتبۂ فنون، لاہور۔
۵ ۔ شمل، ڈاکٹر این میری "شہپر جبریل" ص ۳۹۲۔
۶ ۔ ایضاً ص ۳۹۲۔
۷ ۔ النور، ڈاکٹر عشرت حسن/ڈاکٹر شمس الدین صدیقی مترجم "اقبال کی مابعد الطبیعیات" اقبال اکادمی پاکستان لاہور ۱۹۷۷ ص ۸ ۔ ۹۔
۸ ۔ ایضاً ص ۹۔
۹ ۔ اقبال، "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" ص ۱۰۶۔
۱۰ ۔ ابصار احمد، ڈاکٹر "اسلامی تعلیم" جولائی اگست ۱۹۷۳ ص ۱۴۔
۱۱ ۔ اقبال، جاوید نامہ ص ۱۴۔
۱۲ ۔ ایضاً
۱۳ ۔ جاوید، قاضی، وجودیت، نگارشات لاہور ص ۳۸۔
۱۴ ۔ ندوی، مولانا ابوالحسن، نقوش اقبال، ادارہ نشریات اسلام، کراچی ص ۵۵۔
۱۵ ۔ اقبال، کلیات اقبال اردو ص ۳۴۸۔
۱۶ ۔ ایضاً ص ۳۳۲۔

۱۷ ۔ نذیر نیازی، سید "اقبال کے حضور" اقبال اکادمی پاکستان لاہور ۱۹۸۱ ص ۶۰-۶۱۔
۱۸ ۔ اقبال "کلیاتِ اقبال" اردو ص ۳۷۰
۱۹ ۔ ایضاً ص ۲۷۱ ۔ ولایت پادشاہی علم اشیا کی جہانگیری
یہ سب کیا ہیں، فقط اک نکتہ ایماں کی تفسیریں

۲۰ ۔ اقبال کلیات اقبال" فارسی ص ۲۰
۲۱ ۔ اقبال "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" مقدمہ ۔
۲۲ ۔ خان ڈاکٹر یوسف "حسن روحِ اقبال" مقدمہ ۔
۲۳ ۔ سعید احمد اکبر آبادی، مولانا "خطبات اقبال پر ایک نظر" اقبال اکادمی پاکستان ۔ ص ۱۹
۲۴ ۔ غلام مصطفےٰ خان، ڈاکٹر "اقبال اور قرآن" اقبال اکادمی پاکستان لاہور (یہ کتاب اشعارِ اقبال اور آیاتِ قرآنی کے تقابل پر مبنی ہے)۔
پروفیسر محمد منور "برہانِ اقبال"، اقبال اکادمی پاکستان دیکھیے اقبال بحضورِ قرآن اور دوسرے مقالات ۔
۲۵ ۔ اقبال "کلیات اقبال" فارسی ص ۱۲۳
۲۶ ۔ ایضاً ص ۹۳۸ (ارمغانِ حجاز)
۲۷ ۔ نکلسن، The Concept of Personality in Sufism
۲۸ ۔ عبدالباری ندوی "تجدید تصوف و سلوک" طبع اوّل ۱۹۴۹ ص ۱۴۰ ۔
۲۹ ۔ اقبال "کلیات اقبال" فارسی ص ۱۴۷ ۔
۳۰ ۔ مجدد الف ثانی "مکتوبات امام ربانی" ص ۵۸ ۔
۳۱ ۔ فاروقی ڈاکٹر برہان احمد "حضرت مجدد کا نظریہ توحید" مقبول اکادمی لاہور ۔
۳۲ ۔ ایضاً ص ۷۴ ۔
۳۳ ۔ ایضاً ص ۷۴، ۷۵ ۔
۳۴ ۔ توحید عشرت، ڈاکٹر "ابنِ سینا کا تصورِ ہستی" (غیر مطبوعہ مقالہ) شعبہ فلسفہ جامعہ پنجاب، لاہور میں مباحث صدور دیکھئے ۔
۳۵ ۔ مجدد الف ثانی "مکتوبات امام ربانی" ص ۱۱۱ ۔
۳۶ ۔ ایضاً

۳۷۔ ایضاً ص ۱۱۳ ۔

۳۸۔ ایضاً ص ۱۱۴ ۔

۳۹۔ ایضاً ص ۵۸ ۔

۴۰۔ عبداللہ، ڈاکٹر سید (مرتب) متعلقات خطباتِ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان ۱۹۷۷ء ص ۹۴۔

۴۱۔ اقبال، تشکیلِ جدید ص ۱۱۴ ۔

۴۲۔ عبداللہ، ڈاکٹر سید "متعلقاتِ خطباتِ اقبال" ص ۱۱۴ ۔

۴۳۔ اقبال، تشکیلِ جدید ص ۱۱۴، ۱۱۵ ۔

۴۴۔ لطیف احمد شیروانی، ص ۷۰

Speeches, Writings and Statements of Iqbal, Iqbal Academy Pakistan, 1977.

۴۵۔ انور، ڈاکٹر عشرت حسن 'اقبال کی مابعد الطبیعیات'

۴۶۔ عطاء اللہ، شیخ 'اقبال نامہ' ۔ شیخ محمد اشرف ج ۱، ص ۴ ۔

۴۷۔ اقبال، کلیاتِ اقبال" فارسی ص ۹۲۹ ۔

۴۸۔ صدیقی ڈاکٹر افتخار احمد (مترجم) 'شذراتِ اقبال' بزمِ اقبال، لاہور ص ۱۰۵ ۔

۴۹۔ معینی، عبدالواحد 'مقالاتِ اقبال' شیخ محمد اشرف لاہور ۱۹۶۳ء ص ۲۳۹، ۲۴۰ ۔

۵۰۔ ڈاکٹر محمد معروف

Iqbal and his Contemporary Western Religious Thought, Iqbal Academy Pakistan, 1987.

۵۱۔ ایضاً (Introduction).

۵۲۔ طارق، عبدالرحمٰن 'جہانِ اقبال' ملک دین محمد دارالاشاعت، لاہور ۱۹۴۹ء ص ۱۹-۲۰۔

۵۳۔ ایضاً دیکھیے مقالہ: اقبال اور نطشے ۔

۵۴۔ شمل، ڈاکٹر این میری 'شہپر جبریل' گلوب پبلشرز لاہور ۱۹۷۷ء ص ۴۰۶ - ۴۰۷ ۔

۵۵۔ اقبال 'پیامِ مشرق' دیباچہ ص (ز) ۔

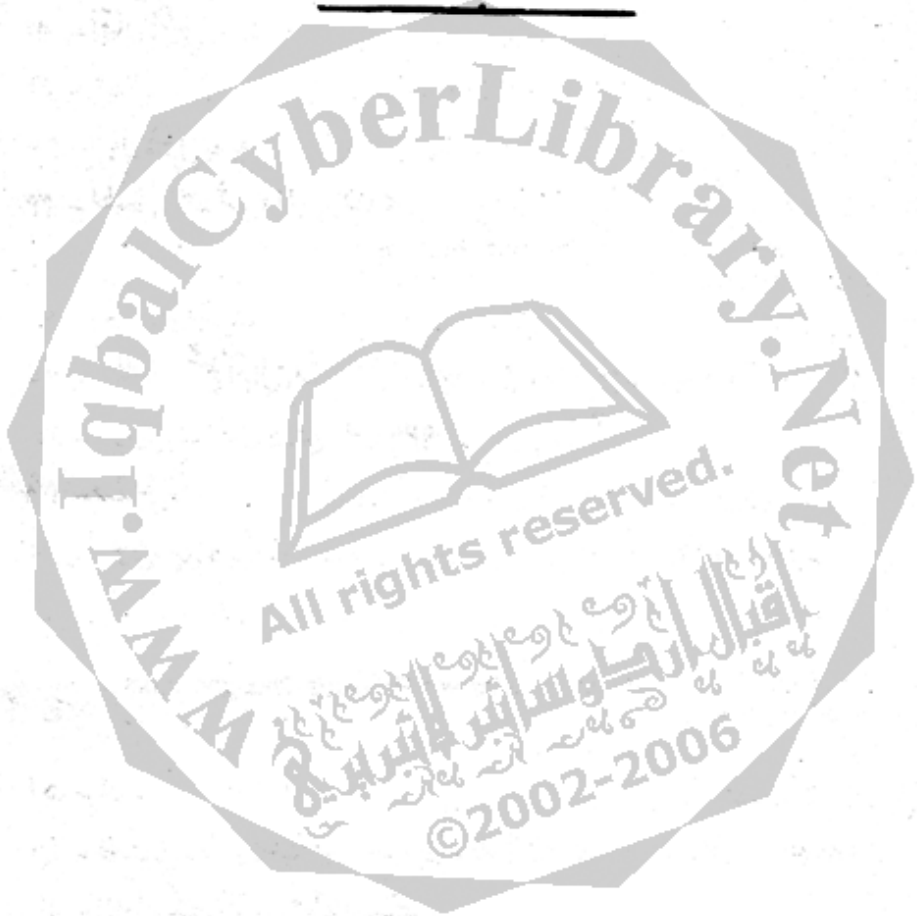
۵۶۔ بزمِ اقبال (مرتب) مقالہ 'اقبال اور برگساں' ۔ از: بشیر احمد ڈار ص ۱۰۳ ۔

۵۷۔ ایضاً ص ۱۰۴ ۔

۵۸۔ جاوید اقبال (جسٹس ڈاکٹر) 'زندہ رود' جلد سوم شیخ غلام علی اینڈ سنز لمیٹڈ لاہور ۱۹۸۴ء ص ۲۹۶۔

۵۹ ـ بزمِ اقبال لاہور (مرتب) صحیفۂ اقبال، بزمِ اقبال لاہور ۱۹۸۷ ص ۲۹۹ ـ ۳۰۰ ـ
۶۰ ـ اقبال، تشکیلِ جدید ـ ص ۴۵ ـ ۴۶ ـ

تبصرۂ کتب

426

جہاں تمام ہے میراث مردِ مومن کی
مرے کلام پہ حجت ہے نکتۂ لولاک!
(اقبال)

حیاتِ جاوداں

تبصرہ: ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی

حیاتِ جاوداں مرتبہ: محمد عبداللہ قریشی، طبع اوّل، مئی ۱۹۸۷ء

ناشر: بزمِ اقبال، کلب روڈ، لاہور۔ صفحات ۱۶۸ قیمت: ۲۰ روپے، مجلد، ٹائپ، کاغذ عمدہ سفید۔

شعر میں کسی واقعے یا حادثے وغیرہ کی تاریخ کہنا، جسے ادبی اصطلاح میں تاریخ گوئی کہا جاتا ہے، خاصا مشکل و ادق فن ہونے کے ساتھ ساتھ دلچسپ بھی ہے اور اثر انگیز بھی، جس میں مہارت بہم پہنچانے کے لیے وسیع مطالعے اور مشق کی ضرورت ہے۔ بہت کم شعراء نے اس فن میں دلچسپی لی ہے۔ جن چند ایک نے اس طرف توجہ کی ہے، ان کی شہرت کا زیادہ تر دارومدار اسی فن پر ہے۔ اور اب تو، جیسا کہ کتاب زیرِ تبصرہ کے فاضل مرتب کا خیال ہے، "قدیم روایات کے ساتھ ساتھ تاریخ گوئی کا بازار بھی سرد پڑتا جا رہا ہے۔ بہرحال "حیاتِ جاوداں" اسی مٹتے ہوئے فن کے حوالے سے ایک مختصر کتاب ہے جس کا تعلق حضرت علامہ سے ہے، اور اس کے مرتب ہیں مشہور اقبال شناس محمد عبداللہ قریشی صاحب۔

قریشی صاحب نے اپنی بیشتر کتابوں میں حضرت علامہ سے متعلق نئے یا فراموش شدہ گوشوں ہی کی نقاب کشائی کی ہے، اور یہ کتاب بھی ایک ایسے ہی گوشے کی نقاب کشائی کرتی ہے۔ علامہ نے شاعری برائے شاعری نہیں کی، ان کے پیشِ نظر ایک خاص مقصد اور پیغام تھا، لہٰذا تاریخ گوئی کے "ہیچ" میں پڑ کر وہ اپنا قیمتی وقت ضائع کرنا نہیں چاہتے تھے۔ چنانچہ اس ضمن میں بعض لوگوں کے اصرار پر انہیں یہ کہنا پڑا:

توگفتی از حیاتِ جاوداں گوی ‌ ‌ ‌ بگوشِ مُردہ پیغامِ جاں گوی
ولے گویند این ناحق شناساں ‌ ‌ ‌ کہ تاریخِ وفاتِ این و آں گوی

(تیرا کہنا ہے کہ حیاتِ جاوداں کی بات کر ، ایک مُردے (بے جان قوم) کے کان میں زندگی کا پیغام سُنا۔

لیکن حق کو نہ پہچاننے والے یہ لوگ کہہ رہے ہیں کہ فلاں فلاں کی تاریخِ وفات کہہ۔)

تاہم کچھ ایسے واقعات وحادثات بھی وقوع پذیر ہو جاتے ہیں جو اپنا تاثر، ایسے شاعر پر، تاریخ گوئی کی صورت میں چھوڑ جاتے ہیں۔ چنانچہ حضرت علامہ کے یہاں بھی چند ایسی تاریخیں ملتی ہیں جو یا تو انہوں نے کسی واقعے سے متاثر ہو کر بے ساختہ کہی ہیں، جیسے فتح سمرنا، اپنے والد بزرگوار، اپنے اساتذہ کرام اور اپنی بیگمات وغیرہ کی جُدائی پر یا ویسے ہی قلم برداشتہ آگئی ہیں۔

کتاب زیرِ تبصرہ، جس کا نام یقیناً علامہ کی مذکورہ بالا رباعی سے ماخوذ ہے، لیکن فاضل مرتب نے اس سے ایک دوسرا اور برمحل مفہوم لیا ہے۔ مقدمے کے علاوہ اکتیس[۳۱] تاریخوں[۱] اور چھ نوحوں کو محیط ہے۔ مقدمے میں فاضل مرتب نے فن تاریخ گوئی کا مختصر سا تعارف کرایا ہے اور اس فن کی پیچیدگی کے ساتھ ساتھ اس کا زوال پذیری کا ذکر کرتے ہوئے بحث کا رخ علامہ کی تاریخ گوئی کی طرف موڑ دیا ہے۔ ان کے مطابق "اقبال کسی کے مجبور کرنے پر تاریخیں کم ہی کہتے ہیں۔ وہ اس معاملے میں فرمائشوں کے قائل ہی نہ تھے" (ص ۱۳)۔ انہوں نے اس بات پر افسوس کا اظہار کیا ہے اور بجا کیا ہے کہ علامہ کے فکر و فن پر بے شمار کتابیں لکھی جا چکی ہیں، اور ابھی اور لکھی جائیں گی، لیکن "ان کی تاریخ گوئی اور تاریخی کاوشوں کا دقیق نظر سے ابھی تک مطالعہ نہیں کیا گیا۔ شاید یہ کہنا غلط نہ ہو کہ ایک دو کے سوا کسی نے اس صنف کو ان کے کمال کے اعتراف میں شمار کرنا بھی ضروری خیال نہیں کیا" (۱۴، ۱۵)۔ فاضل مرتب کی یہ بات خاصی لائقِ توجہ ہے کہ "بہت کم لوگ ایسے ہیں جو یہ بھی جانتے ہیں کہ اقبال کو اس فن میں درک حاصل تھا، اور جہاں وہ ایک عظیم شاعر، فلسفی اور مفکر تھے، وہاں وہ ایک نکتہ رس اور کامیاب تاریخ گو بھی تھے" (۱۵)۔ جناب قریشی نے حضرت علامہ کی اُن منتشر تاریخوں کو کس طرح جمع کیا اور اس سلسلے میں انہیں کس قدر زحمت اٹھانا اور بھاگ دوڑ کرنا پڑی، اس کا مختصر ذکر مقدمے میں آگیا ہے جس سے جناب قریشی کی حضرت علامہ سے انتہائی وابستگی اور اپنے کام سے دلی لگن کا پتہ چلتا ہے۔ دیکھنے میں یہ کام جتنا مختصر نظر آتا ہے، اتنا ہی، محققین اور نقادوں کی اس طرف عدم توجہی کے سبب، خاصا کٹھن اور محال بن چکا تھا جسے کوئی دیوانہ ہی انجام دے سکتا تھا، اور قریشی صاحب سے بڑھ کر، اس معاملے میں، دیوانہ اور کون ہوگا! بلاشبہ ان کے اس کام پر منہ سے بے ساختہ تحسین و آفرین کے کلمات نکل جاتے ہیں۔ انہوں نے اس موضوع سے متعلق بعض مضامین کا بھی ذکر کیا ہے جو انہی کے

ایما پر اور انہی کے مہیا کردہ مواد کے حوالے سے حفیظ ہوشیارپوری مرحوم اور کسریٰ منہاس صاحب نے لکھے ، لیکن ان میں (بالخصوص موخّر الذکر کے مضمون میں) چند ایک غلطیاں آجانے سے اور بعض دیگر وجوہ کی بنا پر ان کا "منصوبہ خاک میں مل گیا" (۱۱) ۔ تاہم انہوں نے چالیس برس پہلے جو کام شروع کیا تھا ، وہ کئی رکاوٹوں کے باوجود اب پایۂ تکمیل کو پہنچ گیا ہے ، اور جو توقع ہے اگر ایک طرف اقبالیات کے قارئین کے لیے دلچسپی کا باعث ہوگا تو دوسری طرف اس موضوع پر مزید کام کرنے والوں کے لیے ایک رہنما خط ثابت ہوگا ۔

مقدمے کے بعد مختلف واقعات وحادثات اور کتب وشخصیات وغیرہ سے متعلق تاریخیں ہیں ۔ تاریخیں ترتیب زمانی کے مطابق ہیں اور ہر تاریخ سے پہلے متعلقہ تتمے یا شخصیت کا مختصر سا اور شگفتہ انداز میں تعارف ہے ۔ سب سے پہلی تاریخ جو ۱۸۹۶ء میں کہی گئی ، علم عروض سے متعلق ایک کتاب "مختصر العروض" کے لیے کہی گئی ہے ۔ حیرانی کی بات یہ ہے کہ علامہ اس وقت بی ۔ اے کے طالب علم تھے ۔ ۱۱ اشعار پر مشتمل یہ قطعہ جہاں ان کی اس زمانے میں بھی شعر گوئی پر زبردست گرفت کا پتہ دیتا ہے ، وہاں تاریخ گوئی میں بھی ان کی مہارت ومشاقی کی نشان دہی کرتا ہے ، اور یہ کہ اسی وقت سے فارسی شعر کے اساتذہ کا کلام ان کے مطالعے میں تھا ۔ اور جیسا کہ فاضل مرتب نے لکھا ہے ، یہ تاریخ اگرچہ علامہ کی ابتدائی مشق کا نتیجہ ہے ، لیکن اس میں ایسی صنعت رکھی گئی ہے جو بڑی مشکل اور استادانہ ہے اور جس کا مظاہرہ فنی مہارت کے بغیر نہیں کیا جا سکتا (۱۲) ۔ قطعے کے آخری دو شعروں میں تاریخ ہے ۔ درمیان کے دو شعر ملاحظہ ہوں ؂

صدائے نالۂ دل غیرت نظم فغانی ہے مگر شور فغاں بلبل نے موزوں کر لیا اپنا
حسیں بیٹھے جو اپنا مصرع گیسو بنانے کو رسالہ آپ کا آئینہ بن کر سامنے آیا

ایک اور بات جو دلچسپ بھی ہے اور حیران کن بھی ، یہ ہے کہ علامہ کو شروع ہی سے قرآن کریم کے ساتھ زبردست وابستگی تھی ، اور اسی بنا پر انہوں نے اس کا گہرا مطالعہ کیا جس کا گہرا عکس ہمیں ان تاریخوں میں نظر آتا ہے جو انہوں نے قرآنی آیات سے نکالیں ، اور ان کی بیشتر تاریخیں قرآن کریم ہی سے ماخوذ ہیں ۔ اس سلسلے کی ان کی پہلی تاریخ ، کہ وہ بھی ان کے طالب علمی (ایم ۔ اے) کے زمانے کی ہے ، سرسید مرحوم کی وفات (۱۸۹۸ء) سے متعلق ہے : اِنِّیْ مُتَوَفِّیْکَ وَ رَافِعُکَ اِلَیَّ وَمُطَهِّرُکَ (۱۳۱۵ھ) ۔ یہ سورۂ آلِ عمران کی اس آیت میں حضرت عیسیٰؑ کے متعلق ارشاد خداوندی ہے ۔ فاضل مرتب لکھتے ہیں "سرسید قوم میں بیداری پیدا کر کے مسیحا ثابت ہو چکے تھے ان پر کفر کے فتوے بھی

لگ چکے تھے۔ یہ آیت ان کی زندگی اور کارناموں پر پوری طرح صادق آتی تھی۔ اس سے اقبال کی قرآن فہمی، ذہانت اور تاریخ گوئی کے فن سے ان کی مکمل واقفیت کا ثبوت بھی ملتا ہے" (۲۸)۔ اس تاریخ کو بڑی شہرت ملی اور سرسید کی لوح مزار پر کندہ کرانے کے لیے، دوسری تاریخوں کے مقابلے میں اسے ہی موزوں سمجھا گیا۔ اسی طرح اردو کے مشہور شاعر امیر مینائی کی وفات (۱۳۱۸ھ / ۱۹۰۰ء) کے موقع پر کہی گئی دو تین تاریخوں میں ایک قرآن سے ماخوذ ہے "لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِيْنَ" (سورۃ الشعراء) جسے بقول مرتب بے نظیر الہامی یادگار سمجھا جا سکتا ہے۔ مشہور مستشرق براؤن کی تاریخ وفات "ذالک الفوز العظیم" (۱۹۲۶ء) سے نکالی گئی ہے۔

علامہ نے اردو کے علاوہ فارسی اشعار میں بھی کئی تاریخیں کہی ہیں۔ ان میں بھی انہوں نے کہیں کہیں آیات قرآنی سے استفادہ کیا ہے۔ مثلاً ۱۹۲۱ء میں مسجد سید علی ہجویریؒ کی از سر نو تعمیر ہوئی۔ مسجد کے دروازے پر علامہ کا دوشعری فارسی قطعہ تاریخ کندہ کروایا گیا جس کے دوسرے شعر کے دونوں مصرعوں میں تاریخ ہے" المسجد الاقصیٰ" اور الذی بارکنا"۔ ایک مادہ تاریخ حدیث پاک سے بھی ماخوذ ہے۔ یہ علامہ نے اپنی لدھیانے والی بیگم کے حالت زچگی میں وفات پا جانے پر کہی تھی (۱۱۲)

غرض اس مختصر سی کتاب میں حضرت علامہ کی شاعری کے ایک فراموش شدہ باب ہی کو پھر سے وا ہی نہیں کیا گیا بلکہ بعض اہم واقعات کے ساتھ ساتھ کئی ایک دلچسپ علمی وادبی اور شخصی گوشوں کو بھی سامنے لایا گیا ہے جن کی اپنی ایک اہمیت وافادیت ہے۔ قریشی صاحب نے بڑے ہی دلکش اور شگفتہ انداز میں متعلقہ شخصیات وغیرہ کا تعارف کرایا ہے جس کی بنا پر قاری شروع سے آخر تک کہیں بھی بوریت کا شکار نہیں ہوتا۔ جہاں جہاں تاریخ نکالنے میں کوئی فنی مجبوری یا غلطی آئی ہے، وہاں انہوں نے دلائل کے ساتھ اس کی توجیہ پیش کی ہے جو ان کی اس فن سے مناسب واقفیت کی غماز ہے۔ مقدمے میں انہوں نے تاریخ نکالنے کے مختلف طریقوں کا ذکر کرتے ہوئے بعض اصطلاحات کی بات کی ہے، مثلاً: تعمیہ، تخرجہ، اجمال وغیرہ (۱۱۔۲۰)۔ اگر وہ ان اصطلاحات کی تعریف و توضیح بھی کر دیتے تو کتاب مزید دلچسپی کی حامل ہوتی۔ لیکن شاید انہوں نے کتاب کو مختصر رکھنے کی خاطر، دانستہ اس طرف توجہ نہیں کی۔

کتاب کے آخر میں جو چند نوحے دیے گئے ہیں، ان کا تعلق تاریخ گوئی سے تو نہیں ہے، تاہم کتاب کے نام کے حوالے سے ان کی اس میں شمولیت کا جواز بنتا ہے، اور اس کی طرف فاضل مرتب نے شروع میں اشارہ کر دیا ہے (۱۴۷)۔ ان میں سے چار تو ایسے ہیں۔ ماتم پسر ۱۹۰۲ء، اکبر الہ آبادی

۱۹۲۱ء، شیخ غلام قادر گرامی اور مولانا محمد علی جوہر — جو حضرت علامہ کی یادگار ہونے کے باوجود مروجہ مجموعوں میں کسی وجہ سے جگہ نہ پا سکے" (۱۴۰)۔ فاضل مرتب نے انہیں محفوظ کر کے عشاقِ اقبال پر بلاشبہ احسان کیا ہے۔

کسی بھی کتاب کا مکمل صحت کے ساتھ طبع ہونا، ایک محال امر ہے، لہٰذا یہاں جن چند ایک اغلاط کی نشان دہی کی گئی ہے، وہ محض اس خاطر ہے کہ آئندہ ایڈیشن میں ان کی تکرار نہ ہو (خاص طور پر اشعار اور سنین کی اغلاط کی): ص ۱۴۱: ۱۹۲۹ء سے ۱۹۳۴ء تک، صحیح یقیناً ۱۹۳۱ء ... الخ ہے۔ ص ۳۳ سطر ۱۳ (شعر) صہبائے امیر، صحیح صہبائے امیر، ص ۳۸ س ۱۲ "حسن گوئی ..." مصرع وزن سے خارج۔ ص ۵۱ س ۲ (شعر) ہم کر لو .... صحیح ہم کر لو۔ ۶۵/۳، ۴ "مولانا شبلی .... سے کون پڑھا لکھا ناواقف نہیں" یہاں "یا تو کون" کی جگہ کوئی ہے یا پھر "تا" زائد چھپ گیا ہے۔ ص ۶۹ س، خلق، صحیح فلق، ۱۷/۲ (شعر) سالِ رحلت ... یہاں سال بغیر اضافت کے ہوگا۔ ۱۱۴/۱۷ "اس عیسائی نما مسلمان" الٹ ترکیب ہے، "مسلمان نما عیسائی" صحیح ہے۔ ص ۱۲۷/۵ "پردل (؟)، ص ۱۵۰/۱۰ (شعر) ڈھواں، صحیح دھواں، ۱۵۸/ آخر میں زرم گاہ (ز کے ساتھ) صحیح رزم گاہ (ر کے ساتھ)، ۱۹۱/۷ جوازِ رحمت، صحیح جوارِ رحمت، یہی صفحہ سطر ۱۳، "کیا" آخر ما ...." اسی طرح ہے؟ ۱۹۶/۳ ولادت ۱۹۷۸ء غلط ہے (طباعت کی غلطی)۔

بہرحال، کتاب "حیاتِ جاوداں" ایک نہایت دلچسپ، افادیت و اہمیت کی حامل اور عشاق و طلبۂ اقبال کے لیے عمدہ تحفہ ہے۔

بنگلور (۱۹۲۹ء) میں اے ایچ عبدالرحیم اور عبدالجمیل کے ساتھ علامہ اقبال کی ایک تصویر

اقبال اور جدید دُنیائے اسلام

تبصرہ: ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی

مصنف ڈاکٹر معین الدین عقیل

ناشر مکتبہ تعمیر انسانیت۔ اردو بازار، لاہور

قیمت ۷۵/ روپے

ضخامت ۳۹۰ صفحات

شخصیات کے ضمن میں ایک اہم سوال یہ ہے کہ کوئی شخصیت عظیم کیسے بنتی ہے اور داخلی اور خارجی عوامل کا کون سا تناسب کسی شخصیت کو عظمت کی بلندیوں تک پہنچاتا ہے۔ ایک سوال یہ بھی ہے کہ عظمت کے تعیّن میں معاصرت کا کیا رول ہے۔ معاصرت (زمانہ، ماحول اور احوال و ظروف) کبھی تو شخصیت کو عروج و کمال کی طرف لے جانے میں سہارا بنتی ہے اور کبھی رکاوٹ بھی بن جاتی ہے۔ بہرحال یہ مسلّم ہے کہ وقت بمنزلۂ محاسب و مصنف ہے۔ عظمت کے تعیّن میں اس کا رول بنیادی اور کلیدی ہے۔

جہاں تک علاّمہ اقبالؔ کا تعلق ہے، اس بارے میں دو آرا نہیں ہو سکتیں کہ وہ بہرحال اور بہر اعتبار ایک عظیم شخصیت تھے۔ ایک ایسی شخصیت جو اپنے ماحول اور عصر سے پوری طرح باخبر اور آگاہ تھی اور حیات و کائنات میں رونما ہونے والی نت نئی تبدیلیوں کو کھلی آنکھوں سے دیکھنے، اپنی حکمت و بصیرت سے اس کی تہہ تک پہنچنے اور دلِ بینا کے ذریعے ان تبدیلیوں کی اصلیت و معنویت سے آگاہ ہونے کی صلاحیت رکھتی تھی۔

علاّمہ اقبال نے مشرق و مغرب کے علوم و افکار کا باضابطہ مطالعہ کیا تھا۔ مشرق میں تو تبحر

وہ پلے بڑھے تھے، انہیں مغرب کے ذاتی مشاہدے کا بھی موقع ملا۔ وہ مشرق و مغرب کی بہت سی پیش رو اور معاصر شخصیات، افکار و مذاہب اور تحریکات سے متاثر ہوئے اور انہیں متاثر بھی کیا۔ . . . . . یہ مطالعۂ اقبال کا ایک بڑا اہم، وسیع اور تحقیق طلب موضوع ہے۔ ڈاکٹر طعین الدین عقیل نے، جو ایک باصلاحیت اسکالر اور متعدد علمی کتابوں کے مصنف ہیں، اس وسیع موضوع کے ایک جزو پہ اپنی تازہ علمی کاوش پیش کی ہے۔

ڈاکٹر عقیل کی زیر تبصرہ کتاب کا مقصود یہ دیکھنا ہے کہ اقبال نے اپنی فکر کی تشکیل میں اپنے عہد تک کے کن مسلم مفکرین اور کن اسلامی تحریکات سے اثرات قبول کیے اور جدید دنیا اسلام کے کن کن مسائل نے ان کی فکر اور شاعری کو متہیج کیا اور ان کے بارے میں اقبال کا نقطۂ نظر اور ردِ عمل کیا تھا۔

مقدمے میں مصنف نے جدید دنیائے اسلام کے تہذیبی اور سیاسی زوال اور فطری انحطاط اور اس کے نتیجے میں رونما ہوتے والی تبدیلیوں اور پیدا ہونے والے مسائل اور ان کے حل کے لیے ابھرنے والی تحریکوں کا ذکر کیا ہے۔ ان کا یہ خیال درست ہے کہ انیسویں اور بیسویں صدی میں دنیائے اسلام کے ہر ملک کے مسائل مختلف تھے اور اس لحاظ سے ان کو مقامی حالات کی روشنی میں حل کیا جا سکتا تھا۔ بایں ہمہ مسائل کے حل کے لیے سرگرم عمل مصلحین اور راہنماؤں کے مقاصد میں ایک اشتراک نظر آتا ہے اور مختلف مفکرین کے افکار میں یکسانیت کا احساس ہوتا ہے۔

ان مفکرین میں علامہ اقبال کی حیثیت اس لیے اہم ہے کہ انہوں نے صرف برصغیر ہندوستان ہی کے نہیں، پوری دنیائے اسلام اور ملّتِ اسلامیہ کے تمام اہم مسائل پر سوچ بچار اور غور و تدبر کر کے ان کے حل کی تلاش کی مخلصانہ کاوش کی۔ وہ وہابی تحریک، شاہ ولی اللہ کی تحریک، سنوسی تحریک، علی گڑھ تحریک اور جمال الدین افغانی کی تحریک کے مقاصد و نظریات سے بڑی حد تک متفق تھے مگر ان کے بعض فکری پہلوؤں یا طریق کار کے ضمن میں ان کے مؤید نہ تھے بلکہ کئی پہلوؤں سے ان کے ناقد بھی تھے۔ البتہ ان سب شخصیات میں شاہ ولی اللہ، اقبال سے قریب تر نظر آتے ہیں، بلکہ ڈاکٹر عقیل تو یہ کہتے ہیں کہ

" اپنی فکر اور اپنے توسط سے اقبال نے فی الحقیقت شاہ ولی اللہ کی حکمت کا تکملہ پیش کیا ہے۔ ان کی فکر شاہ ولی اللہ کی تعلیمات سے کہیں انحراف نہیں کرتی؛ یہاں تک کہ

اقبالؔ نے شاہ ولی اللہؒ کی تعلیمات اور ان کی فکری آبیاری سے پیدا ہونے والی تحریکِ مجاہدین کو بھی استحسان کی نظر سے دیکھا ہے "۔

اتحادِ اسلامی کی تحریک کو فروغ دینے میں دوسرے اکابر کے ساتھ ساتھ اقبالؔ کا بھی بہت نمایاں حصہ ہے۔ علامہ اقبالؔ کا تصورِ پاکستان بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ وطنی قومیت، خلافت، ترکی کی تحریکِ تجدد، فلسطین اور مغربیت کے مسائل ان سب پر بحث کے لیے مصنف نے ایک پورا باب وقف کیا ہے، ہے اقبالؔ کی دلچسپی کا ایک بڑا محرک یہی اتحادِ اسلامی کا جذبہ تھا۔ مصنف کے مطابق اقبالؔ کے اتحادِ اسلامی کے تصور میں مسلم ممالک کی جغرافیائی حدبندیوں کو ختم کر کے انہیں ایک وسیع ریاست میں ضم کرنا مقصود نہ تھا اور نہ ان کا منتہائے نظر کسی "پان اسلامی" ریاست کا قیام تھا۔ وہ تو بین الاقوامی بنیادوں پر ایک ایسے اسلامی اتحاد کے خواہش مند تھے جس میں اسلامی ممالک اپنی انفرادیت برقرار رکھتے ہوئے ایک متحدہ قوت کا روپ دھار سکیں جو مشرق و مغرب کی سامراجی اور استبدادی طاقتوں کے خلاف ایک سیاسی فصیل کا کام دے سکے۔ یہی وجہ ہے کہ خلافت جیسے مسئلے پر بھی اقبالؔ جذباتیت سے الگ ہو کر سوچتے ہیں۔ وہ عالمِ اسلام کو کسی ایک خلیفہ کے تحت کرنے کے قائل نہ تھے اور ترکوں کی اجتہادی کاوشوں کو ایک حد تک تحسین کی نظروں سے دیکھتے تھے۔

مغربیت کے خلاف اقبالؔ کی کاوشوں پر مصنف نے بہت اچھی بحث کی ہے اور بجا طور پر اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اقبالؔ نے جس شدومد سے مغربیت کا رد کیا اور جس مستقل مزاجی اور تواتر سے اس کے خلاف اپنے جذبات و خیالات ظاہر کیے ہیں، اس لحاظ سے یہ موضوع ان کی فکر و شاعری کا ایک اہم اور بنیادی موضوع بن گیا۔

جہاں تک اشتراکیت کا تعلق ہے، اقبالؔ ابتدا میں مزدوروں کی بہبود کے نام پر برپا کیے جانے والے اس انقلاب سے خاصے متاثر تھے۔ ڈاکٹر عقیل نے بالکل درست لکھا ہے کہ اس احساس پر مشتمل ان کی متعدد نظمیں ہیں جو "پیامِ مشرق"، اور "بانگِ درا" میں شامل ہیں۔ اصل میں علامہ اقبالؔ بعض اعتبار سے خاصے خوش فہم واقع ہوئے تھے۔ اشتراکیت کے متعلق ان کی ابتدائی خوش فہمیاں بھی بہت دلچسپ ہیں۔ مثلاً اسٹالن کے برسرِ اقتدار آنے پر انھوں نے اسے محمد اسٹالن قرار دے کر اس سے بہت سی امیدیں وابستہ کر لی تھیں۔ "لینن" میں ڈاکٹر عقیل کو اس کی تعریف و تحسین نظر آتی ہے مگر ہمارے نزدیک یہ نظم اشتراکیت اور لینن کی کم عقلی پر ایک

زبردست چوٹ ہے کیونکہ اس نظم میں لینن اُس خدا جسے لینن نے اور نہ اشتراکیت نے کبھی مان کر دیا بالمقام کے حضور پیش ہو کر اشتراکی فلسفے کا بطلان کرنے پر مجبور ہے۔

ضمیمے میں مصنف نے اقبال کی بعض پسندیدہ اور قابلِ توجہ شخصیات کا ذکر کیا ہے (ٹیپو سلطان، مہدی سوڈانی، سعید حلیم پاشا، مفتی عالم جان بارودی، مولوی ابو محمد مصلح اور سید ابو الاعلیٰ مودودی)۔

ڈاکٹر عقیل نے یہ کتاب بلاشبہ بڑی محنت سے لکھی ہے اور جملہ موضوعات کا پورا پورا احاطہ کرنے کی کاوش کی ہے۔ اس سلسلے میں ان کا وسیع مطالعہ، حوالوں کی تلاش و ترتیب اور اخذِ نتائج کا طریقِ کار عالمانہ ہے۔ تاہم یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ بعض امور پر تحقیقِ مزید کی ضرورت ہے۔ یہ درست ہے کہ اقبال، سرسید احمد خان سے بہت متاثر تھے مگر یہ بات بہت اہم ہے کہ "جاوید نامہ" میں سرسید کا ذکر نہیں ہو سکا۔ (اس کا یہ جواب بالکل ناکافی ہے اور قطعاً اپیل نہیں کرتا کہ علامہ چاہتے تو تھے مگر انہیں خیال نہ رہا)۔ یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ اقبال، سرسید کے ایک شدید ناقد اکبر کے پُرجوش مداح ہیں۔ اسی طرح اقبال جدید نظامِ تعلیم (بحوالہ علی گڑھ) کے ناقد ہیں۔ جہاں تک سرسید کے مذہبی معتقدات کا تعلق ہے، مصنف لکھتے ہیں:

> "اپنے اعتقادات کے اعتبار سے سرسید احمد خان نے جہاں اختلاف کیا ہے، وہاں وہ تنہا نہیں بلکہ ہر مسئلے میں کم یا زیادہ، اکابر علمائے اسلام سرسید احمد خان کے ساتھ متفق الرائے ہیں جیسے امام غزالی، امام رازی، ابنِ رشد، شیخ اکبر، شاہ ولی اللہ وغیرہ (ص ۱۱۶)"

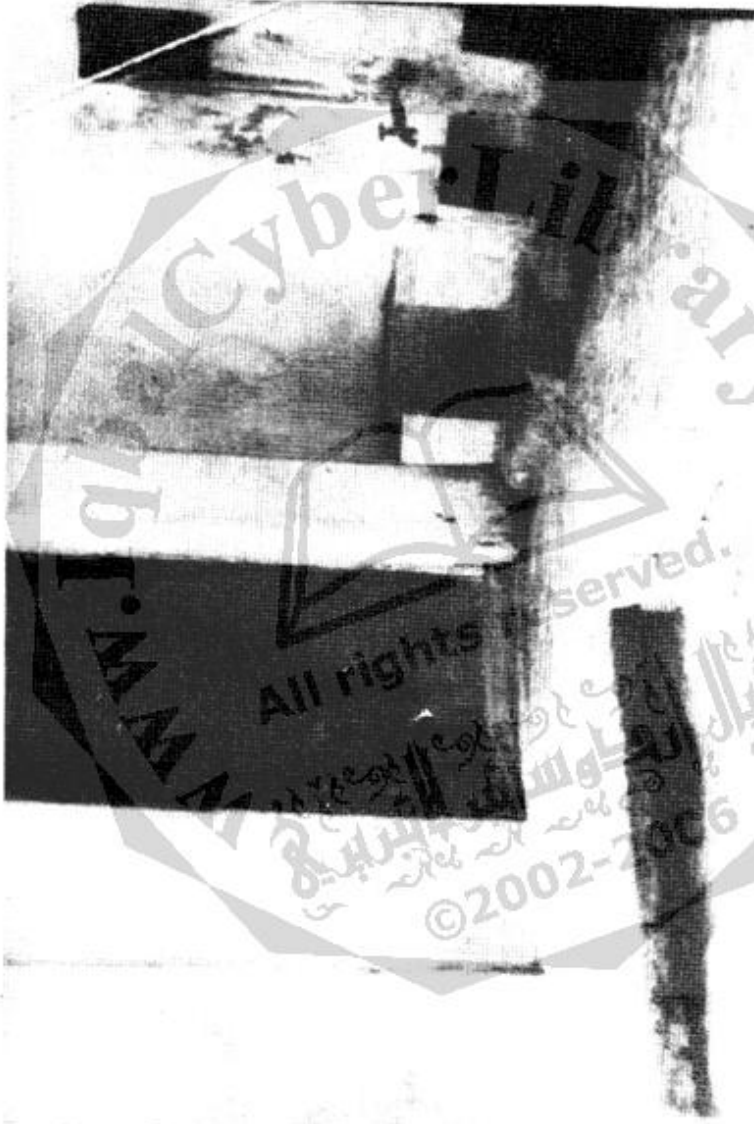
قابلِ غور بات یہ ہے کہ ان اکابر نے تو جمہور علما سے محض ایک ایک مسئلے میں الگ راہ نکالی، مگر سرسید نے ان سب کو یکجا کر کے ان پر کاربند ہونا چاہا۔ اس اعتبار سے متذکرہ بزرگوں کے حوالے سے سرسید کے تجدد کو کیونکر قبول کیا جا سکتا ہے۔ اصل میں سرسید کا المیہ یہ ہے کہ وہ اجتہادی ذہن رکھتے تھے اور انہوں نے تقلیدی ذہنیت کے خلاف جہاد بھی کیا ـــــ مگر مغرب کے باب میں ان کا رویہ سراسر مقلدانہ بلکہ بسا اوقات غلامانہ نظر آتا ہے۔ وہ شدید ذہنی مرعوبیت کا شکار ہو گئے تھے۔ سرسید کی مغرب زدگی کے نتیجے میں وہ افسوس ناک صورتِ حال پیدا ہوئی جس کا ڈاکٹر عقیل نے بھی اعتراف کیا ہے (ص ۱۱۳) اور جو ہندوستانی مسلمانوں کے لیے حد درجہ نقصان دہ ثابت ہوئی۔

سنوسی تحریک کے ضمن میں بھی تحقیق مزید کی ضرورت ہے۔ علامہ اقبال جدید دنیائے اسلام میں وہابی تحریک کے بعد سنوسی تحریک کو کیوں دوسری اہم تحریک سمجھتے تھے یا

کیا خوب امیرِ فیصل کو سنوسی نے پیغام دیا
تو نام و نسب کا حجازی ہے پر دل کا حجازی بن نہ سکا

اس شعر کا تاریخی پس منظر کیا ہے، وغیرہ۔

یہ بات افسوس ناک ہے کہ اس کتاب میں خصوصاً اس کے نصف آخری حصے میں کتابت کی خاصی اغلاط موجود ہیں۔ بعض جگہ لگتا ہے کہ کتابت میں کچھ سطریں چھوٹ گئی ہیں۔ ص ۲۹۲ پر حواشی درج نہیں ہو سکے۔ "تجدید و احیائے دین"، "البدور البازغہ"، کا نام بکثرت غلط لکھا گیا ہے۔

ڈاکٹر عقیل کی یہ کتاب اقبالیات پر تحقیق کے لیے ایک نیا موضوع دیتی اور ایک نیا راستہ دکھاتی ہے۔ اس مطالعے میں محض ان مسائل، افکار اور تحریکات کو موضوع بنایا گیا ہے جن کا تعلق جدید دنیائے اسلام سے ہے اور جنھوں نے موجودہ اور رائندہ عہد کو متاثر کیا۔ تاہم یہ مطالعہ عہدِ اقبال تک محدود ہے۔ اقبال نے اپنے عہد پر جو فکری اثرات مرتب کیے اور عالمِ اسلام کو ذہنی اور سیاسی سطح پر جس طرح متاثر کیا، اس کے ہمہ گیر اثرات کا جائزہ لینا باقی ہے۔ یوں مصنف نے اس موضوع کا پس منظر تو فراہم کر دیا ہے مگر پیش منظر کیا ہے، اس سے بحث نہیں کی (چند سرسری اشارے کر دیے ہیں۔ یہ ان کا دائرۂ تحقیق بھی نہ تھا)۔ گویا انھوں نے ایک نئے راستے کی نشان دہی کر دی ہے، اب اس پر دادِ تحقیق دینا ماہرِ اقبالیات کے شناوروں کا کام ہے۔ تکمیل کا دعویٰ نہ ڈاکٹر عقیل نے کیا ہے اور نہ کسی عالم کو زیب دیتا ہے۔ کسی موضوع پر تعمیری بحث کا آغاز کرتے ہوئے ایک نیا در وا کر دینا ہی ایک بڑا کنٹری بیوشن ہے۔ اس کنٹری بیوشن پر ڈاکٹر عقیل یقیناً داد کے مستحق ہیں۔

سیالکوٹ کی معروف مسجد حسام الدین جہاں علامہ اقبال نے مولوی میر حسن سے ابتدائی تعلیم حاصل کی

اقبالِ ایران

تبصرہ : ڈاکٹر وحید عِشرت

مصنّف ——— ڈاکٹر خواجہ عبدالحمید عرفانی

ترتیب و تدوین ——— ضیاء محمد ضیاء

ناشر ——— بزمِ رُومی، سیالکوٹ

قیمت ——— ۵۰/- روپے (پیپر بیک) صفحات ۳۵۲

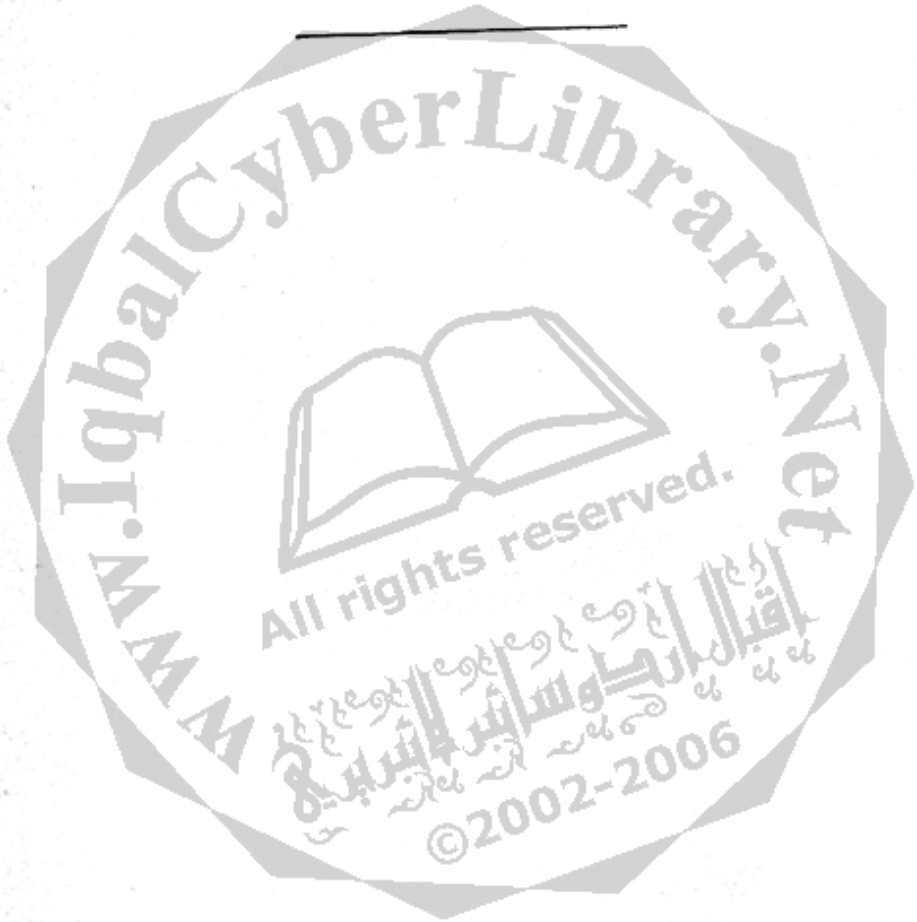
اس کتاب کی پیشانی پر صدرِ ایران علی خامنہ ای کا یہ جملہ کہ "ایران کا اسلامی انقلاب علامّہ اقبالؒ کا مرہونِ منت ہے۔" اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ ایران میں جدید فکریات اور انقلابی رجحانات کی تشکیل فکر و کلامِ اقبال کی رہینِ منت ہے۔ مطیع الدولہ حجازی نے یہ بڑا ہی درست تجزیہ کیا ہے کہ "اقبال نے ہماری ہزار سالہ ادبی میراث کو زندہ کر کے اس میں مشرق و مغرب کے جدید افکار و تعبیرات کا بھی اضافہ کیا ہے ——— وہ مجدّدِ ادبِ فارسی اور مجدّدِ فکرِ اسلامی ہے۔" اقبال کے بارے میں ایران کے کم و بیش سبھی اہلِ فکر نے بڑی دانش مندانہ اور توصیفی باتیں کی ہیں مگر مطیع الدولہ حجازی نے فارسی ادب و شاعری کے لیے اقبال کو مجدّد قرار دیا تو یہ بڑی ہی معنی خیز بات ہے۔ اگر آپ فارسی شاعری اور ادبیات کا مطالعہ کریں تو آپ کو فارسی شاعری کی پوری روایت میں ملوکیت سرایت کیے ہوئے ملے گی۔ ملوکیت ایرانی مزاج میں اتنی رچی بسی ہوئی تھی کہ جاہ پرستی اور شاہ پرستی کے سوا اور کچھ نظر نہیں آتا۔ شیخ سعدی جیسا مصلح بھی قصے کہانی ہی کے انداز میں بادشاہوں کو نصیحتیں کرتا ہے اور انہیں نیکی کی طرف رغبت دلاتا ہے۔ پوری ایرانی شاعری کسی تبدیلی، کسی انقلاب اور کسی جمہوری یا غیر ملوکانہ نظام کی بات تک کرنے سے قاصر ہے۔ فارسی شاعری نے حکمرانوں کے لیے عوام کو مسخر کرنے اور سلائے رکھنے کا وطیرہ اپنایا ہے۔

پوری فارسی شاعری میں اقبال اس لیے مجدّدِ ادبِ فارسی ہیں کہ انہوں نے اپنی فارسی شاعری میں "از خوابِ گراں خیز" کے نغمے کے ساتھ ساتھ انقلاب کے اسرار و رموز بھی سمجھائے ہیں۔ ملوکیت زدہ، مردہ اور بنجر ایرانی معاشرے کے لیے اقبال کی شاعری حیات و زندگی کا ایک تازہ

جھونکا تھی، اور یہی وجہ ہے کہ کروٹ لیتے ہوئے ایرانی معاشرے کو اقبال کی شاعری اور فکر میں زبردست اپیل نظر آئی۔ اس کتاب کے آخر میں ایران کے اہلِ علم و فکر کے اعترافات اقبال کی عظمت پر دال ہیں جن میں احمد سروش، ڈاکٹر رضا زادہ شفق، ڈاکٹر حسین خطیبی، علامہ دہخدا، ڈاکٹر علی شریعتی، پروفیسر سعید نفیسی، خطیبی اور پروفیسر کاظم رجوی کے نام شامل ہیں۔

اگر اقبال ایرانی انقلاب کے حدی خواں ہیں، اور بقول ڈاکٹر صدیق شبلی (بہ روایت پروفیسر مرزا محمد منور) ایک نازک موقع پر شاہ ایران چاہتے تھے کہ اقبال کے کلام پر پابندی لگا دیں، تو اس کا سبب ڈاکٹر خواجہ عبدالحمید عرفانی تھے جنھوں نے پاکستان کے پہلے کلچرل اتاشی کی حیثیت سے ایران میں فکرِ اقبال کی بڑی محنت اور لگن سے کاشت کی کہ ڈاکٹر حسین خطیبی، ڈاکٹر رضا زادہ شفق اور احمد سروش کو یہ اعتراف کرتے بنی کہ "عرفانی نے ہمیں اقبال سے متعارف کرا کے ہم پر جو احسان کیا ہے، اس کے لیے ہم تا ابد ممنون رہیں گے۔ اقبال اور عرفانی کے نام ایرانیوں کی زبان پر ایک ساتھ آتے ہیں۔ ڈاکٹر خواجہ عبدالحمید عرفانی کے جذبۂ صادق نے علامہ اقبال کی شاعری اور فکر کو اہلِ ایران تک منتقل کرنے میں جو کام سرانجام دیا، اس کی ایرانیوں ہی نے نہیں، اہلِ پاکستان نے بھی ہمیشہ قدر کی ہے۔ آپ پاکستان اور ایران کے درمیان فکری کڑیاں ملانے والے ایک عظیم معمار ہیں۔

اس کتاب میں ایک تو ڈاکٹر خواجہ عبدالحمید عرفانی صاحب کی ایران میں اقبال شناسی کے ضمن میں کی جانے والی کوششوں کی تفصیل ہے کہ کس طرح انھوں نے بے سروسامانی کے عالم میں محض اپنی دلی لگن اور انفرادی کوشش سے اہلِ ایران کو اقبال تک پہنچانے کا ہفت خواں سر کیا، دوسرے ایران اور پاکستان کے علمی اور ثقافتی روابط پر سیر حاصل بحث ہے، پھر ملک الشعرا بہار کے ساتھ ڈاکٹر عرفانی کے روابط کی تفصیل ہے اور اسی طرح سید صادق سرمد، آیت اللہ کاشانی، ڈاکٹر محمد مصدق، احمد سروش اور ڈاکٹر علی شریعتی کے بارے میں بحث ہے۔ یہ کتاب ان لوگوں کے لیے بھی رہنما ہے جو فکرِ اقبال کے فروغ اور پاکستان کے نظریے کے فروغ کی لگن دل میں رکھتے ہیں کہ جذبے اگر صادق ہوں تو وہ اپنی پرواز کے لیے بال و پر خود پیدا کر لیتے ہیں ـــــ یہ ایک حقیقت ہے کہ پاکستان، ایران اور اقبال کے حوالے سے جب بھی کوئی بات ہوگی، ڈاکٹر خواجہ عبدالحمید عرفانی کا ذکر ضرور ہوگا۔ یہ کتاب اس قصۂ پارینہ کی بازخوانی ہی کا ایک دلکش اور دلچسپ باب ہے۔ خدا کرے پاکستان کو ڈاکٹر خواجہ عبدالحمید عرفانی جیسے کلچرل اتاشی اور سفارت کار نصیب ہوتے رہیں تاکہ وہ پیغام اور وہ نوائے انقلاب سب تک پہنچ سکے جو تہران کو عالمِ اسلام کا جینوا بنا کر، اقبال لاہور سے تا خاکِ بخارا و سمرقند

ایک ولولۂ تازہ کی صورت پہنچانا چاہتے تھے کہ مسلمان نیل کے ساحل سے تا بخاکِ کاشغر، حرم کی پاسبانی کے لیے اٹھ کھڑے ہوں ـــــ اور شاید معرکۂ افغانستان نے اس انقلاب کے خواب کی تعبیر کی بنیاد رکھ دی ہے!

علامہ اقبال پنجاب یونیورسٹی سے (۱۹۳۳) ادب میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کرنے
کے بعد گاؤن پہنے ہوئے ہیں

اقبال اور قومی یک جہتی

تبصرہ : ڈاکٹر وحید عشرت

مصنف ــــــــ سید مظفر حسین برنی

ناشر ــــــــ ہریانہ ساہتیہ اکادمی، چنڈی گڑھ بھارت

نہایت عمدہ نفیس کاغذ۔ صفحات ۶۲

بھارت میں اقبال کو شُدھی کرنے کی جو مہم بھارتی حکومت کی سرپرستی میں، وہاں کے مراعات یافتہ مسلمانوں کے ہاتھوں ہو رہی ہے، "اقبال اور قومی یک جہتی" اس کی ایک افسوس ناک مثال ہے؛ تاہم یہ کتاب ایک المناک صورتِ حال کو بھی پیش کرتی ہے کہ کس طرح بھارت میں بعض مسلمان اقتدار میں رہنے، روزگار کے حصول اور اپنی بقا کے لیے بے کس و مجبور ہیں کہ انہیں کانگرس اور ہندوؤں کی خوشنودی کے لیے اپنی شناخت کے تمام نشانات خود اپنے ہاتھوں سے مٹانے میں بھی حجاب نہیں۔ اس کتاب میں اقبال ہی کے بارے میں انتہائی غلط بیانی سے کام نہیں لیا گیا بلکہ علم و تحقیق کے معروف اور مروّجہ اصولوں کی بھی نفی کی گئی ہے۔ اقبال کے پورے فکری تناظر کو ایک طرف رکھ کر چند جزوی باتوں، فقروں اور اقتباسات سے اپنی من مرضی کے مضمون کا استخراج کیا گیا ہے۔ ایک طویل عرصے سے بھارتی حکومت کی پروپیگنڈا مشینری یہ محسوس کرتی ہے کہ اقبال اور پاکستان لازم و ملزوم ہیں اور جب تک اقبال کی توانا فکر نظریۂ پاکستان کی پشت پر موجود ہے۔ پاکستان فکری اور نظری طور پر توانا ہے؛ چنانچہ بھارتی حکومت کی سربراہی میں یہ مہم چلائی جا رہی ہے کہ اقبال ایک عظیم شاعر ہیں اور برِصغیر بلکہ بھارت کے شاعر ہیں۔ اقبال کو ایک عظیم شاعر کہنے سے ان کی درپردہ کوشش یہ ہے کہ اقبال کے عظیم مفکر ہونے کے تصور کو دھندلا دیا جائے اور اقبال کو پاکستان کے نظریہ ساز فلسفی ہونے کے بجائے اردو زبان کے دیگر شاعروں میں بریکٹ کر دیا جائے۔ اس سے ان کی مراد پاکستان اور اقبال کے درمیان بُعد کی ایک دیوار کھڑی کرنا ہے۔ اس مقصد کے لیے بھارت کی یونیورسٹیوں، علمی اداروں اور دیگر سربرآوردہ ادیبوں اور محققین سے کام لیا جا رہا ہے۔ بھارت میں اقبال

انسٹی ٹیوٹوں کا قیام اور اقبال مراکز کی سرپرستی کے پیچھے یہی منفی فکر کام کر رہی ہے۔

تحقیق کے نام پر اس طرح کی پروپیگنڈا کتب گزشتہ دس برسوں سے زیادہ تیزی کے ساتھ آرہی ہیں اسی موضوع اور عنوان پر اس سے قبل پروفیسر حسن احمد کی کتاب علی گڑھ یونیورسٹی سے شائع ہوئی اور یہی من پسند موضوع سید مظفر حسین برنی، گورنر ہریانہ نے اپنی اردو اور انگریزی کتب میں اپنایا ہے۔ 'محب وطن اقبال'، اور 'اقبال اور قومی یک جہتی' پاکستان کے خلاف اقبال کے نظریات توڑ مروڑ کر پیش کرنے کی ایک غیر دیانت دارانہ سعی نامبارک ہے۔

سید مظفر حسین برنی، علامہ اقبال کی وطن اور سرزمین ہندو پاک سے محبت ظاہر کرنے والی جن نظموں سے اپنے دلیل لاتے ہیں، وہ اس لیے غلط ہے کہ اقبال نے ہندوؤں کے بھارت سے کبھی یک جہتی ظاہر نہیں کی، وہ مسلم ہندوستان کی بات کرتے تھے جس میں مسلمان اقتدار میں تھے اور ہندو ان کی رعایا تھے۔ اسی لیے اقبال 'ترانۂ ہندی' میں کہتے ہیں:

اے آبِ رودِ گنگا وہ دن ہیں یاد تجھ کو
اترا ترے کنارے جب کارواں ہمارا

اقبال کا اپنا تخصص مسلم ہندوستان سے ہے جس کے کنارے مسلمانوں نے اپنے اقتدار کے جہاز کو لنگر انداز کیا، ہندو نشاۃ ثانیہ کے 'خواب' بھارت سے نہیں ہے۔ پھر سید صاحب خود کہتے ہیں کہ اقبال کی قومی اور وطن سے محبت والی نظمیں ان کے ابتدائی دور سے تعلق رکھتی ہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ اقبال اپنے فکری ارتقاء کے بالکل ابتدائی دور ہی میں وطن پرستانہ تصورات رکھتے تھے۔ اپنے فکری ارتقاء کے نصف النہار میں وہ خالصتاً اسلامی تصورات پر اصرار کرتے رہے۔ تاہم ہمارا کہنا یہ ہے کہ اقبال کی اپنی مٹی، اپنی سرزمین سے محبت والی نظمیں وطن سے جس محبت کا اظہار کرتی ہیں، وہ فطری محبت ہے۔ اقبال برصغیر میں پیدا ہوئے اور ان کی ذہنی وابستگی فطری طور پر اسی سرزمین سے تھی۔ اس لیے یہاں کے پہاڑ، دریا یا افراد سے ان کی محبت ان کی اپنے وطن سے فطری محبت کی شاہد ہے جو ایک مسلمان کی ایمانیات کے منافی نہیں۔ اقبال کی شاعری میں البتہ وطن کی محبت مسلم ہندوستان سے محبت ہے۔ دوسرے، اقبال کی وطن سے محبت سے بھارت یا کانگرس کے اکھنڈ بھارت کے تصور یا ایک قومی نظریے سے کوئی رابطہ استوار نہیں کیا جاسکتا۔ تیسرے، وطن سے اس شدید محبت کے باوصف جب وہ سارا ہندوستان چھوڑ کر مسلم اکثریت کے شمال مغربی علاقے میں مسلمانوں کو آزادانہ طور پر اپنی مرکزیت قائم کرنے پر آمادہ کرتے ہیں تو اس سے ان کے ذہنی سفر اور ارتقاء کا اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ان کی قومی یک جہتی

مسلمانوں کی یک جہتی تھی، ہندو ـــ مسلم یک جہتی نہیں تھی کیونکہ ہندو ـــ مسلم یک جہتی کے پردے میں ہندو اکثریت کو برِصغیر میں اقتدار پر براجمان کر کے مسلمانوں کو ان کی غلامی میں دینے کا خطرناک منصوبہ شامل تھا۔ یہی وہ نقطہ ہے جس کو برصغیر میں ہندو ـــ مسلم اتّحاد کے کانگرسی مسلمان سمجھ نہ سکے اور انہوں نے اپنے ہاتھوں سے مسلمانوں کے لیے بڑے ہی ارزاں داموں غلامی خریدی ورنہ اگر تمام برِصغیر کے مسلمان ایک ہوتے اور مسلم لیگ کے پلیٹ فارم پر جمع ہوتے تو شاید پاکستان کا نقشہ بہت مختلف ہوتا اور موجودہ بھارت کے مسلمانوں کو بھی آزادی کا سانس نصیب ہوتا۔

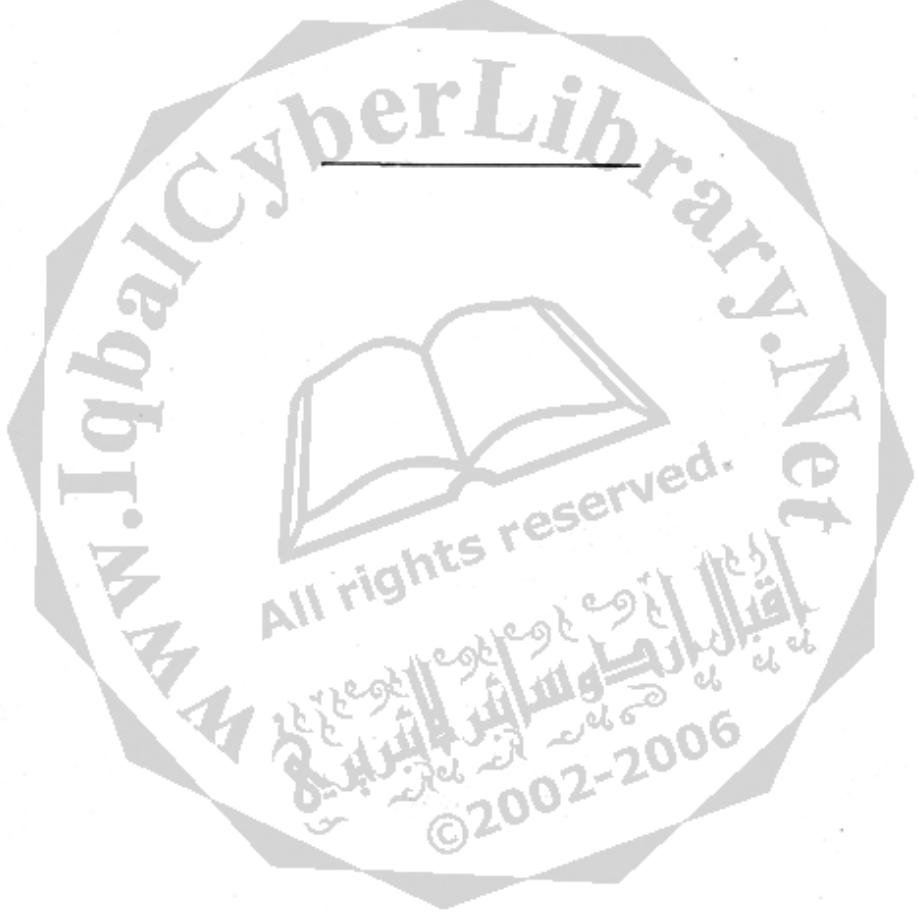
اس کتاب کا سب سے افسوس ناک پہلو ایک مسلّمہ حقیقت کا انکار ہے۔ پنڈت جواہر لعل نہرو، تھامپسن اور مولانا راغب احسن کے حوالے سے پروفیسر حسن احمد نے اپنی کتاب 'اقبال آن دی کراس روڈ' میں بھی یہ ثابت کرنے کی سعی کی تھی کہ اقبال پاکستان کی موجودہ اسکیم کے حامی اور مؤید نہیں تھے اور ۱۹۳۰ء میں اپنے خطبۂ الٰہ آباد میں انہوں نے محض مسلم لیگ کے صدر کی حیثیت سے ایک الگ مسلم ریاست کا تصور پیش کیا تھا اور بعد میں وہ ہندوستان کے اندر ایک مسلم اکثریتی صوبے کے حامی بن گئے تھے۔ اس سفید جھوٹ کی جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال، پروفیسر محمد منوّر اور متعدد دوسرے زعماء نے وضاحت کی مگر یہ جھوٹ ہر بھارتی ایک پورے تواتر کے ساتھ بول رہا ہے۔ خود سیّد مظفّر حسین برنی نے پروفیسر آل احمد سرور کا بھی حوالہ دیا ہے کہ انہوں نے تھامپسن کی روایت کو غیر معتبر قرار دیا ہے۔ جہاں تک پنڈت نہرو کا تعلق ہے تو ان کی بات ہی اور ہے۔ وہ جھوٹ بولنے میں اپنا ثانی نہیں رکھتے۔ جب پنڈت نہرو نے علّامہ اقبال سے ملاقات کی تھی تو انہوں نے علامہ اقبال سے کہا تھا کہ مسلم قوم جناح کے بجائے آپ کی بات زیادہ مانتی ہے اور آپ سے زیادہ بہتر طور پر مفاہمت ہو سکتی ہے تو اس وقت علّامہ اقبال نے کہا تھا کہ میرا اور مسلمانوں کا قائد تو محمد علی جناح (قائد اعظمؒ) ہے یعنی علّامہ اقبال نے قائد اعظمؒ پر اعتماد کیا اور ان کی تائید کی جس کا مطلب یہ ہے کہ اقبال کی ذہنی اور فکری اپروچ اور تائید قائد اعظمؒ کے ساتھ تھی۔ پھر قائد اعظمؒ نے ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ء کو قرارداد پاکستان کی منظوری پر فرمایا کہ آج اقبال ہوتے تو کتنے خوش ہوتے کہ مسلم لیگ نے بالآخر انہی کی راہ اپنائی۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ اقبال اور قائد اعظمؒ کی فکری ہم آہنگی زیادہ معتبر ہے۔ پھر تھامپسن اور راغب احسن کا جو حوالہ سیّد برنی نے دیا ہے، وہ ۱۹۳۴ء اور ۱۹۳۵ء کا زمانہ ہے؛ جبکہ قائد اعظمؒ کو علّامہ نے جو خطوط لکھے اور جن میں آزاد مسلم ریاست کی بات کی، وہ جون ۱۹۳۷ء کے زمانے کے خطوط ہیں جس سے تھامپسن اور راغب احسن، دونوں کے مواقف کی تردید ہوتی ہے۔

اس سارے قضیے میں اصل بات یہ ہے کہ علّامہ اقبال نے تھامپسن اور راغب احسن سے

شمال مغربی ہند کے مسلم اکثریتی علاقے میں مسلمانوں کی ایک آزاد ریاست کے قیام کی اپنی تجویز کو غلط نہیں کہا تھا اور نہ اس سے دست برداری کا اعلان کیا، بلکہ ہر موقع پر ایک تواتر اور تسلسل کے ساتھ وہ اس پر زور دیتے رہے اور اس کو مسلمانوں کے ثقافتی، مذہبی اور معاشی مسئلے کا حل قرار دیتے رہے اور علامہ اقبال نے پاکستان کی اس تجویز سے اپنی برأت کا اعلان کیا تھا جو چودھری رحمت علی نے پاکستان کے نام سے پیش کی تھی۔ اقبال کی مسلم اکثریتی علاقوں پر مشتمل ریاست کا اس وقت تک کوئی نام نہ تھا جبکہ چودھری رحمت علی نے اپنی تجویز جس میں انھوں نے پاکستان کے نام سے ایک ناقابلِ عمل تصوّر دیا تھا جس میں پاکستان، بنگستان، عثمانستان، صدیقستان، فاروقستان، حیدرستان، بلوچستان، صفستان اور نصیرستان کے نام سے مختلف آزاد مسلمان ریاستوں کا وفاق تجویز کیا گیا تھا حتیٰ کہ چودھری صاحب نے بعض سمندروں اور جزیروں کے نام بھی نئے تجویز کیے تھے۔ یہ پاکستان کی اسکیم علامہ اقبال کی نہ تھی۔ بلکہ چودھری رحمت علی کی تھی مگر اس زمانے میں تاثر یہ دیا گیا کہ یہ تجویز بھی اقبال کی ہے۔ اقبال نے اس تجویز پر جو پاکستان کے نام سے پیش کی گئی تھی، کہا کہ یہ میری تجویز نہیں ہے۔ تاہم اس کا مطلب یہ نہیں نکالا جا سکتا کہ وہ مسلم اکثریتی علاقوں پر مشتمل ریاست کی تجویز سے دستبردار ہو گئے تھے۔ علامہ اقبال نے پاکستان کا لفظ اپنی ریاست کے لیے استعمال نہیں کیا تھا، یہ تو ہندوؤں کا مسلسل پروپیگنڈا تھا کہ مسلمان پاکستان بنانا چاہتے ہیں جس سے مسلم لیگ نے یہ تہیہ کر لیا کہ وہ مسلم اکثریتی علاقوں میں قائم ہونے والی ریاست کو پاکستان ہی کہیں گے۔ علامہ اقبال نے چودھری رحمت علی کی پاکستان اسکیم کے بارے میں کہا تھا کہ یہ میری تجویز نہیں، یہ ایک حقیقت کا اظہار تھا مگر جب اقبال ۱۹۳۷ء میں موجودہ پاکستان پر مشتمل ایک آزاد ریاست کے قیام کے لیے قائداعظم کو خط لکھتے ہیں تو انھیں اس آزاد مسلم اکثریتی ریاست کا بانی اور مفکر کہا جائے گا جسے ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ء کو پاکستان کا نام دیا گیا چودھری رحمت علی کی پاکستان اسکیم سے علامہ اقبال کے اظہارِ عدم تعلق سے اسی اسکیم سے اظہارِ عدم تعلق مراد لیا جائے گا، قائداعظم کے پاکستان سے اظہارِ عدم تعلق مراد نہیں لیا جا سکتا کیونکہ قائداعظم کے نام علامہ کے خطوط اس بات کی شہادت فراہم کرتے ہیں کہ علامہ موجودہ پاکستان کے لیے اپنی صحت کی کمزوری کے باوجود، ایک تسلسل سے قائداعظم کو ترغیب و تائید فراہم کرتے رہے، لہٰذا موجودہ پاکستان سے اقبال کا تعلق ان بودی دلیلوں اور لفظوں کی چالاکیوں سے کمزور نہیں کیا جا سکتا۔

علمی سطح پر غیر محققانہ استدلال اور سیاسی مقاصد کے تحت پروپیگنڈا مزاج رکھنے کی وجہ سے کتاب مایوس کن ہے اور مسلّمہ حقائق کو نظر انداز کر کے غیر مصدّقہ روایات پر استوار ہونے

کی وجہ سے خاص کمزور ہے، اور سوائے اپنے قارئین کو جو یک طرفہ طور پر محض ایسی ہی کتب پڑھتے ہیں، حقائق سے ناواقف رکھنے کی کوشش کے سوا کچھ اور نہیں۔

کتاب عمدہ کاغذ پر بڑے اہتمام سے شائع کی گئی ہے، شاید اس لیے کہ کتاب ایک گر رز کی ہے اور بھارت کے شاطرانہ مقاصد کی تکمیل کرتی ہے۔

علامہ اقبال آل انڈیا مسلم لیگ الہ آباد کے اجلاس منعقدہ ۱۹۳۰ء میں تاریخی صدارتی
خطبہ پڑھ رہے ہیں۔ یہی خطبہ بعد میں تحریک پاکستان کی اساس ثابت ہوا

اقبال کا آخری معرکہ

تبصرہ: ڈاکٹر وحید عشرت

مصنف ــــــــ سید نور محمد قادری
ناشر ــــــــ ضیاء القرآن پبلی کیشنز، گنج بخش روڈ لاہور
قیمت ــــــــ ۳۰ روپے
کاغذ سفید، مجلد صفحات ۱۷۵

سید نور محمد قادری کے نزدیک اقبال کا آخری معرکہ وہ ہے جو متحدہ وطنیت اور مسلم قومیت کے درمیان ہوا جس کے ایک پلڑے میں کانگرس، مسلمان نیشنلسٹ، مولانا ابوالکلام آزاد، جمعیت العلمائے ہند کا مدنی گروپ تھا تو دوسری طرف مسلم لیگ، حضرت علامہ اقبال، حضرت قائد اعظم اور مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ تھے۔ موخرالذکر فکری طور پر تو مسلم لیگ کے مسلم قومیت کے تصور کے ساتھ تھے؛ تاہم عملی طور پر انھوں نے مسلم لیگ سے تعاون نہ کیا۔ مسلمان علما میں سے مولانا اشرف علی تھانوی، مولانا احمد رضا خاں بریلوی، مولانا جمال میاں فرنگی محلی، مولانا سید سلیمان ندوی، شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی، مولانا عبدالحامد بدایونی اور متعدد مشائخ عظام تھے جنھوں نے اس تاریخ ساز اور نازک موقع پر اپنا وزن مسلم قومیت کے تصور کی حمایت کے پلڑے میں ڈالا۔ کتاب کے مصنف نے بڑی عمدگی اور دیانت داری کے ساتھ تاریخ کے اس اہم ورق کا مطالعہ پیش کیا ہے اور اس دکھ اور کرب کا اظہار کیا ہے کہ تاریخ کے اس اہم موڑ پر پاکستان مخالف علماء نے مسلمانوں کی بقا کی جنگ میں اپنا بھرپور کردار ادا کرنے کی بجائے برِ صغیر کے مسلمانوں کا وجود مٹانے کی خواہش مند جماعت، کانگرس کا ساتھ دیا۔ چند نجی اور ذاتی مفادات، اپنی اناؤں اور مالی فوائد کے لیے وہ مسلمانوں کے ملی وجود سے کٹ کر رہ گئے، دیوبند کے مطبخ کے اخراجات جیسی حقیر چیز کے لیے انھوں نے برِ صغیر کے مسلمانوں کی آزادی کو داؤ پر لگا دیا۔ وہ کانگرس کی اندھی عقیدت اور حمایت میں گاندھی اور جناح میں فرق نہ کر سکے۔ سید نور محمد کی کتاب کی سب سے تلخ بات یہ بھی ہے کہ مولانا سید حسین احمد مدنی کی کانگرس پرست

ایک قومی نظریے کی حمایت کی پالیسی پر جب علامہ اقبال نے انہیں اپنی ایک مختصر سی نظم میں ٹوکا تو انہوں نے اپنے نظریے سے رجوع کر لینے کے جرأت مندانہ رویے کے بجائے لاطائل مباحث سے کج بحثی شروع کر دی اور کہا کہ میرا مفہوم یہ نہیں تھا، جس پر علامہ نے ایک فراخ دل اور وسیع الذہن انسان کی طرح زیادہ زور نہ دیا اور ایک عالم کے احترام میں درگذر کا رویہ اختیار کیا، مگر افسوس ناک پہلو یہ ہے کہ علامہ کے انتقال کرتے ہی مولانا حسین احمد مدنی نے اپنا پینترا بدلا اور پھر اپنے اصل موقف کو دہرانا شروع کر دیا۔ اس دو رخی کو جو بھی نام دیا جائے یہ بات ایک متشرع عالم دین کے شایاں نہ تھی مگر قائد اعظم اور مسلم لیگ کی مخالفت اور گاندھی اور کانگرس سے اظہار عقیدت کی جو پٹی ان کی آنکھوں پر بندھ چکی تھی، یہ اسی کا ایک رُخ تھا۔ اس کتاب میں اس اجمال کی تفصیل دی گئی ہے اور مولانا مدنی کے اپنے رویے پر، بعد از وفاتِ اقبال، دوبارہ لوٹ آنا ہے اور فدائینِ اقبال کی طرف سے جوابات بھی جمع کر دیے گئے ہیں۔

اس کتاب میں اس مسئلے پر دونوں نقطہ ہائے نظر کا تجزیہ ہے اور یہ کتاب اس دعوے کی بھی قلعی کھولتی ہے کہ کانگرس کے حامی علماء کا مسلم لیگ سے اختلاف مبنی بر اخلاص تھا اور وہ متحدہ ہندوستان کی جنگِ آزادی کے ہیرو تھے۔ قیامِ پاکستان کے بعد مولانا مدنی گروپ کی طرف سے یہ پروپیگنڈا اب عام طور پر کیا جا رہا ہے۔ اس کتاب کے مطالعے سے یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ کانگرس پرست علماء مسلم لیگ سے مالی اور دیگر فوائد کے حصول میں ناکامی کے بعد کانگرس سے مالی فوائد حاصل کرتے رہے اور مسلم لیگ میں شامل ہو کر در پردہ کانگرس کے مقاصد کے لیے کام کرتے اور مسلم لیگ کے اندر کانگرس کی لابی تیار کرتے رہے جس پر جب گرفت کی گئی تو انہیں مسلم لیگ سے نکلتے ہی بنی۔ یہ کتاب ماہنامہ "ترشید" ساہیوال کے مدنی نمبر کا جواب ہے جس میں علامہ اقبال اور حسین احمد مدنی کے حوالے سے مباحث میں مولانا مدنی کی معصومیت کو ثابت کیا گیا ہے۔ ایسا ہی رویہ مولانا یوسف سلیم چشتی مرحوم اور ڈاکٹر اسرار احمد نے بھی کیا اور یک طرفہ طور پر مولانا مدنی کی حمایت کرتے ہوئے علامہ مرحوم پر نکتہ چینی کی۔ معرکۂ وطن و دین کی تفہیم میں ان بزرگوں نے جو ٹھوکریں کھائی ہیں اور عصرِ حاضر کے تصورات کی عدم تفہیم میں ان کا جو رویہ سامنے آیا ہے، وہ جدید مسلم تاریخ کا افسوسناک باب ہے، اور سب سے المناک پہلو یہ ہے کہ ان دینی تصورات کی نفی ایسے لوگوں کی طرف سے ہو رہی ہے جو متشرع اور دین کے علم بردار ہیں اور جس کے نتیجے میں جدید تعلیم یافتہ طبقے میں اور ان علماء کے درمیان مغائرت کی دیوار روز بروز اونچی ہو رہی ہے۔

یہ کتاب ایک دینی حلقے ہی کی طرف سے پیش کی گئی ہے۔ سید نور محمد قادری نے یہ ایک اہم خدمت سرانجام دی ہے، تاہم اس کتاب میں دو باتیں درست نہیں۔ علامہ اقبال کی وطن سے محبت کو

ظاہر کرنے والی نظموں سے یہ استخراج کسی طرح درست نہیں کہ وہ شروع میں کانگرس کے حامی تھے۔
حضرت قائدِ اعظم یقیناً کانگرس میں ابتداً شامل رہے مگر علامہ اقبال کی کوئی تحریر یا بیان یا رویہ اس کی تائید نہیں کرتا۔ وطن سے محبت الگ چیز ہے اور کانگرس کا ایک قومی نظریہ الگ۔ دونوں کو ملانا اور یہ کہنا کہ علامہ شروع میں کانگرس کے حامی تھے، تاریخی طور پر غلط بات ہے۔ علامہ، سید میر حسن کے توسط سے سر سید تحریک سے وابستہ تھے اور شروع ہی سے سر سید کے دو قومی نظریے سے متعلق تھے۔ وطن سے محبت پر مبنی نظمیں کانگرس کی نہیں، مسلم ہندوستان سے علامہ کی وابستگی اور محبت پر دال ہیں۔ ترانۂ ہندی میں بھی جب اقبال کہتے ہیں ۔

اے آبِ رودِ گنگا وہ دن ہیں یاد تجھ کو ؟
اُترا ترے کنارے جب کارواں ہمارا

تو اقبال، ہندوستان میں مسلمانوں کے ورود اور اس پر اُن کے اقتدار کی طرف اشارہ کرتے ہیں یہی وجہ ہے کہ گاندھی، اور اب بھارت کے ہندو یہ ترانے گاتے ہوئے ایسے اشعار کو حذف کر دیتے ہیں۔
لہٰذا کتاب کے مصنف، ایم نادری صاحب کا یہ کہنا کہ علامہ شروع شروع میں کانگرس سے متاثر تھے، متحدہ قومیت یعنی نسلی بنیادوں پر ایک قوم ہونے کے حامی تھے، ایک غلط فہمی پر مبنی دعویٰ ہے انھوں نے جن نظموں کو اپنے دعوے میں پیش کیا ہے، وہ مسلم ہندوستان کی تصویر کشی کرتی ہیں، اقبال کو گاندھی اور نہرو کے متحدہ بھارت کا حامی کسی طور پر ثابت نہیں کرتیں۔ اس سلسلے میں محمد احمد خان کی رائے بھی غلط فہمی کے سوا کچھ نہیں کیونکہ یہ الزام اس سے قبل علامہ پر کسی اور نے نہ ان کی زندگی میں اور نہ بعد میں لگایا۔ دراصل علامہ کے سیاسی نظریات کی تشکیل ہی قیام یورپ کے زمانے میں ہوئی، اس سے پہلے ان کا سیاسی نظریہ مترشح کرنا ایک ناروا بات ہے۔
بہر حال، یہ کتاب ہماری ملی تاریخ کے ایک اہم ورق کی نقاب کشائی کرتی ہے اور پاکستان دشمن علماء کے جذبات، اُن کی ہندو پروری اور کانگرس سے وابستہ مفادات کی حقیقت کو عیاں کرتی ہے۔
آخر میں مسلم لیگ دشمن علماء کے سرخیل سید عطاء اللہ شاہ بخاری کا ایک واقعہ درج کیا گیا ہے جو اسی کے ایک معتمد ساتھی شورش کاشمیری نے لکھا ہے۔ اس سارے تناظر کی تفہیم کے لیے، ہم اسے ذیل میں درج کرتے ہیں :

"ایک دفعہ دورانِ تقریر شاہ صاحب سے کسی نے سوال کیا شاہ جی! جناح سے آپ کا کیا اختلاف ہے؟

فرمایا، کوئی نہیں۔

وہ۔ ایک کیوں نہیں ہو جاتے؟

شاہ جی۔ بھئی میں تو ان کی کفش برداری کرنے کو تیار ہوں لیکن میرے ذہن میں بعض کانٹے ہیں۔ وہ (قائداعظم) یاد فرمائیں، میں سر کے بل جاؤں گا۔ سمجھا دیا تو آرام سے بیٹھیں، اُن کی لڑائی خود لڑوں گا۔ لیکن وہ ہم سے بات نہیں کرتے، صرف بیعت چاہتے ہیں۔

مجمع دیہاتی تھا۔ قائداعظم سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

میری گھگھری نوں گھنگھرو لوا دے، جے توں میری ٹور ویکھنی؟

(شورش کاشمیری "عطاءاللہ شاہ بخاری" مطبوعہ لاہور ۱۹۷۳ء، ص ۲۸۹)

افسوس تو اس بات کا ہے کہ قائداعظم اور مسلم لیگ سید عطاءاللہ شاہ بخاری، ابوالکلام آزاد اور مولانا حسین احمد مدنی کی "گھگھریوں" کو گھنگھرو نہ لگوا سکی جس کی خاطر انہیں گاندھی، نہرو اور کانگرس کے پاس جانا پڑا۔ اس سارے ڈرامے کا یہی المیہ تھا۔

اقبال اور بلوچستان

تبصرہ : ڈاکٹر وحید عشرت

مصنّف ــــــــ ڈاکٹر انعام الحق کوثر

ناشر ــــــــ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد

قیمت ــــــــ -/۶۵ روپے (پیپر بیک) صفحات ۲۱۶، کتابت و طباعت عمدہ

ممتاز محقق اور ماہرِ تعلیم ڈاکٹر انعام الحق کوثر کی کتاب "علامہ اقبال اور بلوچستان" حکیم الامت علامہ محمد اقبال سے اہلِ بلوچستان کی عقیدت و محبت کی کہانی ہے۔ بلوچستان کی سرزمین کو بھی یہ شرف حاصل ہے کہ اس نے اپنے نظریہ ساز فلسفی شاعر کے قدم چومے اور ان سے بھرپور اظہارِ محبت کیا۔ بلوچستان کے لوگ قبائلی روایت کی محبت سے سرشار ہیں۔ اسلام اور پاکستان سے ان کی محبت لازوال ہے۔ اقبال شناسی بھی اسی عقیدت کا مظہر ہے۔

ڈاکٹر انعام الحق کوثر سے کوئٹہ میں پاکستان فلسفہ کانگریس کی سالانہ کانفرنس کے سلسلے میں جون ۱۹۸۶ء میں ملاقات ہوئی تو انہوں نے مجھے اپنی یہ کتاب عنایت فرمائی۔ اقبالیات ان کی تحقیق اور مطالعے کا ایک بنیادی موضوع رہا ہے۔ چنانچہ ۵۴۔۱۹۵۳ء میں انہوں نے اقبال اکادمی کے کُل پاکستان مقابلۂ مضامین میں پہلا انعام بھی حاصل کیا۔ میرے لیے یہ بڑی مسرت کی بات ہے کہ اس موضوع پر لکھنے کے لیے تحریک دینے والوں میں میرے استاد پروفیسر خواجہ غلام صادق مرحوم بھی تھے جن کا ذکر ڈاکٹر کوثر نے اپنے دیباچے میں کیا ہے۔

کتاب بنیادی طور پر تین حصوں پر مشتمل ہے۔ ایک حصہ علامہ اقبال کی بلوچستان میں آمد اور وہاں کے بعض اہم حضرات کے علامہ سے تعلقِ خاطر پر مبنی ہے۔ دوسرے حصے میں ان اداروں کا ذکر ہے جو علامہ کے فکر و فن کے تعارف اور احیاء کے لیے وجود میں آئے اور تیسرا حصہ ان لوگوں کے تذکرے سے عبارت ہے جنہوں نے فکر و فنِ اقبال کے فروغ میں حصہ لیا۔ کتاب سات ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلے باب میں بلوچستان کا جغرافیائی تعارف، دوسرے میں علامہ اقبال کی بلوچستان میں آمد،

تیسرے میں بلوچستان کے بعض اکابر کی علامہ اقبال سے ملاقات، چوتھے میں اقبال کے یادگاری ادارے، پانچویں میں بلوچستان کی ادبی شخصیات اور علامہ اقبال، چھٹے میں بلوچستان کی درس گاہوں میں مطالعۂ اقبال ——— ان کے میگزین کے حوالے سے اور ساتویں باب میں پشتو، بلوچی اور براہوی زبان میں علامہ پر کام کی تفصیل درج ہے۔

ڈاکٹر کوثر کا یہ کام ہر لحاظ سے خوب اور قابلِ قدر ہے۔ یہ کتاب بلوچستان کے بارے میں وہاں کے ادیبوں، انجمنوں اور سکول اور کالج میگزینوں کے بارے میں بھی بڑی مفصل معلومات فراہم کرتی ہے، تاہم اقبالیات کا ڈاکٹر انعام الحق کوثر پر ایک قرض بھی ہے، اور وہ یہ کہ علامہ اقبال پر بلوچستان میں ہونے والے تمام کام کو جمع کر کے، تدوین کرنے کے بعد مرتب کیا جائے اور ایک عمدہ مجموعۂ مقالات تیار کیا جائے۔ اور وہ مقالات جو اس انتخاب مجموعۂ مقالات میں نہ آسکیں، ان کی تلخیص کر دی جائے۔ اس سے دو فائدے حاصل ہوں گے ایک تو بلوچستان کا تمام ذخیرۂ اقبالیات یکجا ہو جائے گا، دوسرے اس سے دیگر اہلِ علم میں بھی فکرِ اقبال پر کام کرنے کی تحریک پیدا ہوگی۔ اس کام کی تفصیل ان کی کتاب میں موجود ہے، لہٰذا اس کام کے لیے ان سے بہتر شاید ہی کوئی شخصیت ہو۔

اس کتاب کی اشاعت کی خواہش اقبال اکادمی نے بھی کی تھی، تاہم یہ سعادت علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی کے حصے میں آئی۔ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی کے شعبۂ اقبالیات اور مطبوعات کمیٹی نے فکرِ اقبال کے حوالے سے کئی اہم کتب شائع کی ہیں جن میں سب سے اہم تسہیل خطباتِ اقبال بھی ہے جس میں علامہ اقبال کے ہر خطبے کے مندرجات اور موضوعات پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ تفہیمِ اقبال کے ضمن میں اقبالیات کے فروغ کے اس ادارے کی مدتِ قیام مختصر سہی، تاہم اس کی سرگرمیاں بڑی ہی وقیع ہیں۔ اقبال اور بلوچستان، تسہیل خطباتِ اقبال، تقاریر ——— بیادِ اقبال، اقبال ——— بچوں اور نوجوانوں کے لیے اور اقبال کا تجزیاتی اشاریہ اس کی شناخت ہیں۔

بیا بہ مجلسِ اقبال

تبصرہ : ڈاکٹر وحید عشرت

(علامہ اقبال کے افکار اور محبوب شخصیات کا مطالعہ)

مصنف ـــــ ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی

ناشر ـــــ بزمِ اقبال کلب روڈ لاہور

قیمت ـــــ ۵۰/- روپے، کاغذ سفید، مجلّد گرد پوش کے ساتھ چھاپ ہیں

ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی سابق استاد زبان و ادب فارسی گورنمنٹ کالج لاہور ایک خاموش محقق اور اقبالیات کے ایک سچے طالب علم ہیں۔ ان کے متعدد وقیع مقالات اور کتب شائع ہو چکی ہیں۔ "ذکرِ رسولؐ، مثنوی مولانا رومؒ میں" پر آپ کو سیرت ایوارڈ بھی ملا ہے۔ ڈاکٹر یزدانی کی زیرِ تبصرہ کتاب میں تیس ایسے حضرات کا ذکر ہے جو علامہ اقبال کے ممدوح رہے ہیں۔ ان میں ناصر خسرو، مسعود سعد سلمان اور سلطان مظفر گجراتی کے اسمائے گرامی شامل ہیں۔ ناصر خسرو کا ذکر اقبال نے "جاوید نامہ" میں کیا ہے۔ علامہ نے اس شاعر کے ایک قصیدے کے پانچ شعر درج کیے ہیں جن میں ناصر خسرو کے اس نظریے کی بازگشت سنائی دیتی ہے کہ اسلام کی اصل دو چیزیں ہیں: ایک کتاب اللہ (قرآن) اور دوسرے ذوالفقار۔ ناصر خسرو اسمٰعیلہ فرقے سے تعلق رکھتا تھا۔ وہ ۳۹۴ھ میں قبادیان، بلخ میں پیدا ہوا۔ وہ نہ صرف حافظِ قرآن تھا بلکہ منطق، علوم متداولہ اور فلسفے پر بھی گہری نگاہ رکھتا تھا۔ ناصر خسرو کے بارے میں ڈاکٹر یزدانی نے ایک سیر حاصل مقالہ تو لکھا ہے جس سے اس کی شخصیت کے بارے میں بڑی آگاہی ہوتی ہے: تاہم ناصر خسرو اور اقبال کے درمیان فکری اور عملی سطح پر کیا مشترکات تھے اور علامہ اقبال اور ناصر خسرو میں کیا ذہنی قربتیں تھیں، اس مضمون میں ظاہر نہیں ہو سکا۔ دونوں کا تقابلی اور فکری مطالعہ اس مقالے کی ایک ناگزیر ضرورت تھی جو نظر انداز ہو گئی ہے۔ اور جو اس مقالے کو زیادہ وقیع بنا سکتی تھی؛ تاہم میرا احساس یہ ہے کہ یہ ڈاکٹر صاحب کے اوّلین مقالات میں سے ہے اور شاید اسی باعث یہ پہلو تشنہ رہ گیا ہے۔

دوسری شخصیت مسعود سعد سلمان کی ہے۔ یہ مقالہ 'اقبالیات' میں شائع ہو کر داد پا چکا ہے۔ عقاب یا شاہین کا تصور، مومنانہ صفات کے حوالے سے، شاید اقبال نے مسعود سعد سلمان سے متاثر ہو کر ہی لیا ہو گا جس کی طرف فاضل مصنف اشارہ کرتے ہیں، مگر اقبال کی خوبی یہ ہے کہ انہوں نے عقاب کو اپنی شاعری میں مردِ مومن کا حوالہ بنایا جبکہ مسعود سعد سلمان نے محض ایک بادشاہ کے عقاب کی تعریف میں اس کی مومنانہ صفات کا تذکرہ کیا۔ اقبال کے ہاں شاہین ایک علامت ہے جبکہ مسعود سعد سلمان کے ہاں شاہین کا ذکر عمومی طور پر کیا ہے۔ ڈاکٹر یزدانی نے مسعود سعد سلمان کا سوانحی اور ادبی مقام بڑی خوبی سے بیان کیا ہے۔ مگر شاید یہاں بھی اقبال اور مسعود سعد سلمان کا ذہنی اور فکری توافق کچھ زیادہ عیاں کرنا ضروری تھا۔

سلطان مظفر گجراتی بھی علامہ اقبال کے ایک ممدوح تھے۔ اصلی نام خلیل خان تھا اور سلطان محمود بیگڑہ والیِ گجرات کے چھوٹے لڑکے تھے۔ ۸۷۵ھ میں پیدا ہوئے۔ تلاوتِ قرآنِ حکیم اور شب بیداری میں شہرت تھی اور حافظِ قرآن اور علومِ ظاہری و باطنی سے مرصّع نہایت شجاع تھے۔ اقبال نے ایک نظم میں ان کے زہد و تقویٰ کو اجاگر کیا ہے کہ سلطان کے پاس ایک گھوڑا تھا، جب وہ بیمار ہوا تو حکیموں نے اس کے علاج کے لیے اسے شراب پلائی جس پر سلطان نے اس پر سواری ترک کر دی۔ اسی طرح بچپن میں جب وہ بیمار ہوئے تو ان کی دادی نے انہیں شراب پلائی جس پر انہوں نے قے کر دی۔ ان کی دادی کو خواب میں کہا گیا کہ تم نے سلطان مظفر کو شراب کیوں پلائی۔ ان کی دادی پر اس قدر کپکپی طاری ہوئی کہ انہوں نے بیدار ہو کر توبہ و استغفار کی۔ سلطان ہمیشہ باوضو رہتا تھا۔ اقبال نے سلطان کے اسی زہد و تقویٰ اور شعائرِ اسلام میں محتاط روش کو پسند کیا اور اس کو اپنی نظم میں بیان کیا۔

اس کتاب کے دوسرے دو اہم مقالات میں سب سے اہم 'کلامِ اقبال میں رومی فارسی کی شعری تلمیحات' اور 'اقبال، ڈاکٹر علی شریعتی کی نظر میں' ہیں۔ مؤخر الذکر مقالہ دراصل ڈاکٹر علی شریعتی کے فارسی مقالہ 'ما و اقبال' کا ملخص ہے۔ ڈاکٹر بہزادی نے 'ما و اقبال' سے تلخیص کرتے وقت غیر متعلقہ مباحث حذف کر دیے ہیں، اب یہ زیادہ مربوط اور بہتر مقالہ ہو گیا ہے اور حشو و زوائد سے پاک ہے۔ ڈاکٹر شریعتی نے اقبال کے حضور جو شاندار خراجِ عقیدت پیش کیا ہے اور اقبال کی فکر کا جو خاطر بیان کیا ہے، وہ تفہیمِ اقبال میں بڑا ہی معاون ہے۔ شعری تلمیحات میں اقبال پر رومی کے اثرات ظاہر و باہر ہیں۔ مرشد کے افکار کا باطنی اور اس کے شعری اسالیب کا ظاہری پرتو، دونوں اقبال پر اثر انداز ہوئے ہیں۔ ڈاکٹر وزیر الحسن عابدی کی کتاب 'اقبال کے شعری ماخذ' نذیر احمد کی تشبیہات و

استعاراتِ اقبال، ڈاکٹر اکبر حسین قریشی کی 'مطالعۂ تلمیحات و اشاراتِ اقبال' اور سید عابد علی عابد کی 'تلمیحاتِ اقبال' اس سلسلے میں بڑی وقیع کتب ہیں لیکن ڈاکٹر یزدانی کا یہ مقالہ اپنے اختصار اور جامعیت کے حوالے سے بہت اہم ہے؛ تاہم یہ موضوع ابھی تحقیق کے لیے اور پھیلاؤ چاہتا ہے۔ اس کتاب کا دوسرا حصہ مختلف کتب پر تبصروں اور جائزوں پر مشتمل ہے۔ اس میں ڈاکٹر سلیم اختر کی 'اقبال ممدوحِ عالم'، محمود نظامی کی 'ملفوظاتِ اقبال' جو ڈاکٹر ابواللیث صدیقی نے مرتب کی، اور ان کی اپنی کتاب 'اقبال اور مسلکِ تصوف'، عبداللہ قریشی کی 'حیاتِ اقبال کی گم شدہ کڑیاں' اور انھی کی دو دیگر کتب 'روحِ مکاتیبِ اقبال' اور 'اقبال بنام شاد' پر تبصرے شامل ہیں۔ اس کے علاوہ محترم پروفیسر محمد منور، ناظم اقبال اکادمی کی کتاب 'میزانِ اقبال' پر تبصرہ ہے۔ یہ تبصرے بڑے عمدہ، جامع اور وقیع ہیں۔ عبداللہ قریشی کی تین کتب پر ڈاکٹر یزدانی کا تبصرہ ایک خاموش ماہرِ اقبالیات کی خدمات کا اعتراف سمجھنا چاہیے۔ پروفیسر محمد منور صاحب کی 'میزانِ اقبال' پر تبصرہ اس لحاظ سے اچھا ہے کہ ڈاکٹر یزدانی نے پروفیسر صاحب کے 'میزانِ اقبال' میں شامل متعدد مقالات کا مختصر تعارف کرا دیا ہے اور ڈاکٹر یزدانی کی یہ رائے بڑی معتبر ہے کہ 'میزانِ اقبال' بے حد دلچسپ اور مطالعۂ اقبال کے لیے ایک مفید ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔

علامہ اقبال مزار سلطان ٹیپو پر

مِلّت بَیضا پر عمرانی نظر

تبصرہ: ڈاکٹر وحید عشرت

تدوین ——— ڈاکٹر منظفر عباس

ناشر ——— مکتبہ عالیہ۔ لاہور

قیمت ——— ۴۰/ روپے

علامہ اقبال کے ۱۹۱۰ء کے علی گڑھ کے خطبے کو جو "ملّتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر" کے نام سے معروف ہے، بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اصل خطبہ تو انگریزی میں تھا مگر انگریزی اصل سے زیادہ اردو ترجمہ مشہور رہا جو مولانا ظفر علی خان مرحوم نے کیا تھا۔ یہ ترجمہ پمفلٹ کی شکل میں بھی اور مقالاتِ اقبال کے متعدد مجموعوں میں بھی شامل ہے۔ مگر علامہ کے اس یادگار خطبے کے سلسلے میں عجیب و غریب بات یہ ہے کہ اس کی انگریزی اصل گم ہو گئی، اور جب ایک اخباری نمائندے نے علامہ اقبال سے پوچھا کہ جناب وہ خطبہ کہاں ہے تو آپ نے فرمایا میرے پاس اس کی کوئی کاپی نہیں ہے اور وہ گم ہو چکا ہے۔

کافی عرصہ قبل اقبالیات کے محقق ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے اس کو بالآخر ڈھونڈ نکالا اور اسے اپنے پی ایچ ڈی کے تحقیقی مقالے میں شامل کیا۔ بعد میں انھوں نے پنجاب یونیورسٹی کے مجلہ 'تحقیق' میں بھی اپنے پیش لفظ کے ساتھ چھپوا دیا۔ اس طرح یہ تقریر پہلی بار اکتوبر ۱۹۸۰ء میں شائع ہوئی۔ پھر جب ڈاکٹر ہاشمی کا مقالہ اقبال اکادمی سے ۱۹۸۲ء میں شائع ہوا تو یہ تقریر اس میں موجود تھی۔ اس طرح بذاتہٖ یہ تقریر اب کوئی گم شدہ چیز نہ رہی تھی بلکہ متعدد ماہرین اقبالیات نے اس کے حوالے اپنے مقالات میں دیے ہیں۔

اب حال ہی میں لاہور کے ایک ممتاز ناشر ادارے مکتبہ عالیہ لاہور نے مولانا ظفر علی خان کے ترجمے کے ساتھ یہ انگریزی متن نہایت خوبصورتی کے ساتھ دوبارہ شائع کیا

ہے۔ ڈاکٹر مظفر عباس اس کے مرتب اور مدوین کار ہیں جبکہ ڈاکٹر محمد معروف نے اس کا دیباچہ تحریر کیا ہے۔ تاہم اس کتاب میں کہیں مذکور نہیں کہ یہ مقالہ قبل ازیں کہاں کہاں شائع ہو چکا ہے بلکہ یہ تاثر دیا گیا ہے جیسے یہ انگریزی متن بھی پہلی بار شائع ہوا ہے جو ایک نادرست امر اور دیانت داری کے منافی تاثر ہے۔ ڈاکٹر مظفر عباس کے لیے لازم تھا کہ وہ ڈاکٹر ہاشمی کی تحقیق کا کھلے دل سے اعتراف کرتے اور اس کا باقاعدہ حوالہ دیتے۔ اب یہ بات بھی نہیں کہی جاسکتی کہ انہیں یہ بالکل معلوم نہ تھا اس لیے کہ اقبالیات پر تحقیق کرنے والے کی یہ لاعلمی بجائے خود ایک افسوس ناک بات ہے۔

مکتبہ عالیہ اور ڈاکٹر مظفر عباس پہلے بھی "عجائباتِ فرنگ" کے ضمن میں اسی طرح کی ایک ناخوشگوار تلخی سے وابستہ رہے ہیں جب یہ بحث بڑی زوروں سے چلی تھی کہ "عجائباتِ فرنگ" کی تدوین و تحقیق کا اصل سہرا ڈاکٹر تحسین فراقی کے سر بندھتا ہے یا ڈاکٹر مظفر عباس کے سر۔ تو نتیجہ سوائے ایک افسوس ناک علمی سر پھٹول کے کچھ نہ نکلا تھا۔ اس نئے شاخسانے کے ڈانڈے بھی شاید اسی سے ملتے ہوں مگر اہل تحقیق کے نزدیک یہ دو نادان بچوں کی سی لڑائی تھی جس کا دائرہ اب ڈاکٹر مظفر عباس نے اور وسیع کر دیا ہے۔

معلوم نہیں علامہ اقبال کے خطبے کے اردو اور انگریزی متن کی یکجا اشاعت سے تحقیق کی دنیا میں کیا انقلاب برپا ہوگا۔ اگر ڈاکٹر مظفر عباس، ڈاکٹر ہاشمی کی اولیت اور محنت کا اعتراف کر لیتے تو یہ دونوں کے لیے البتہ ایک اعزاز کی بات ہوتی۔ ویسے اقبالیات کے طلبہ کے لیے اردو اور انگریزی متون کی یکجا اشاعت مفید بات ضرور ہے۔

اس کتاب میں حواشی کی جو ایک گنجائش موجود تھی، ڈاکٹر مظفر عباس نے اس سے فائدہ نہیں اٹھایا، صرف تین حواشی دیے ہیں جو ناکافی ہیں۔ اس خطبے کے حوالے سے چند اہم سوالات ہمیشہ موجود رہے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب نے شاید عجلت پسندی یا سہل انگاری کے سبب اس ضمن میں محنت نہیں کی، حالانکہ اس طرح کی عجلت پسندی علمی معاملات میں محقق کو غیر معتبر بنا دیتی ہے۔ اس خطبے میں ایک حاشیہ دیا گیا ہے جو قادیانیوں کے بارے میں علامہ نے خود اپنے ہاتھ سے تحریر کیا۔ اسے تو خطبے کے متن میں شامل سمجھا جانا چاہیے تھا۔ ڈاکٹر عباس اس پر خود حاشیہ لکھتے کہ علامہ نے کیوں اس خطبے میں قادیانیوں کے طرزِ عمل کی تعریف کی اور بعد میں اس سے برأت کا اظہار کیا۔ ظاہر ہے کہ اس خطبے کے وقت مرزا غلام احمد قادیانی نے قطعی اور حتمی طور پر دعوائے نبوت

نہیں کیا تھا۔ وہ خود کو مجدّد، مصلح اور مناظرِ اسلام کہتے تھے۔ ایسے میں ان کے اور ان کی جماعت کے اسلامی کردار کی اقبال نے تعریف کی مگر جب مرزا صاحب نے پَر پُرزے نکالے اور نبوّت کے دعوے شروع کیے تو اقبال ان اوّلین لوگوں میں سے تھے جنھوں نے ان کی نہ صرف مخالفت کی بلکہ تکفیر کی اور ۱۹۳۵ء میں انتخابات کے وقت انہیں اس لیے غیر مسلم اقلیت قرار دینے کا مطالبہ کیا کہ یہ کشمیر اور پنجاب کو قادیانی ریاست میں بدلنے میں ناکام ہو کر خود الیکشن کے ذریعے مسلمانوں کی نشستوں پر منتخب ہونے اور پاکستان کی تحریک کو سبوتاژ کرنے کے منصوبے بنا رہے تھے۔

بہر حال یہ خطبہ مزید تحقیق اور تدوین چاہتا ہے جو اس سارے کام میں موجود نہیں ہے، البتّہ اقبالیات کے طلبہ کے لیے ان دونوں متون کی یکجا اشاعت کسی قدر مفید ہے۔ خدا کرے کہ مکتبہ عالیہ اور ڈاکٹر مظفر عباس اقبالیات کے ضمن میں اس سے بھی بڑھ کر اچھے کام کریں اور اپنی مساعیِ جمیلہ کے ذکر کے ساتھ دوسروں کی تحقیق اور محنت کی بھی حوصلہ افزائی سے کام لیں تو اس سے ان کے اپنے وقار میں اضافہ ہوگا۔

علامہ اقبال جامعۃ الازہر قاہرہ کے وفد کے ساتھ لاہور ۱۹۳۷ء

جستجو

تبصرہ: ڈاکٹر وحید عشرت

مصنف ــــــــ ڈاکٹر تحسین فراقی

پبلشرز ــــــــ یونیورسل بکس

۴۔ اردو بازار لاہور

قیمت ــــــــ ۴۵/- روپے۔ صفحات ۲۳۹

ڈاکٹر تحسین فراقی ان چند نقادوں میں سے ہیں جنھوں نے بڑی تیز رفتاری کے ساتھ علمی دنیا میں اپنا مقام بنایا ہے اور اردو تنقید میں اسلامی نقطۂ نظر کے حوالے سے اپنی پہچان کرائی ہے۔ اسلامی ادب کے حوالے سے تنقید کا کام بہت تھوڑا ہوا ہے۔ اور جو ہوا بھی ہے، اس میں بھی اتنی جان نہیں کہ اسے تنقید کہا جا سکے۔ ڈاکٹر تحسین فراقی نے اسلامی نظریۂ ادب کی تنقید میں نمائندگی اپنی کتاب "جستجو" کے ذریعے کی ہے۔ ڈاکٹر تحسین فراقی کی کتاب "جستجو" اس حوالے سے تو بڑی اہم ہے کہ اس پر ہماری علمی دنیا کے چند ممتاز اصحاب کی رائے درج ہے؛ تاہم میرا خیال ہے کہ ڈاکٹر تحسین فراقی کا فکری اور ذہنی سفر اس کتاب سے آگے بڑھ چکا ہے، لہٰذا "جستجو" ڈاکٹر تحسین فراقی کی تنقید میں، ایک ابتدائی کتاب شمار کی جانی چاہیے۔ ڈاکٹر تحسین فراقی کا اس کتاب سے جائزہ نہ لینا چاہیے، اس لیے کہ "جستجو" کے حوالے سے ڈاکٹر تحسین فراقی کو پرکھنا ان کے ساتھ زیادتی کے مترادف ہوگا۔

ڈاکٹر تحسین فراقی نے اس کتاب میں بڑے ہی متنوع موضوعات پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے جن میں اردو ادب میں اسلامی اقدار کی پیش کش کا مسئلہ، اردو تنقید کے دس سال، چھمائی اور اس کی شاعری، علامہ اقبال اور ثنائے خواجہ، اقبال اور ابوالعلا المعری اور چند مماثل پہلو، اکبر الہ آبادی، محمد حسن عسکری، جدیدیت اور بشنو از نے چوں حکایت مے کند شامل ہیں۔ اس کتاب کا دیباچہ جناب سراج منیر نے لکھا ہے جو بہت فکر انگیز ہے اور ڈاکٹر تحسین فراقی سے ان کی

محبت کی عکاسی کرتا ہے۔ جناب سراج منیر سے خود یہ خواہش کی جاسکتی ہے کہ وہ اس دیباچے میں بیان کردہ چند اہم اصولوں کے تناظر میں ادبی تنقید کا آغاز کریں۔ اردو تنقید یقیناً کھلے دل سے ان کا خیر مقدم کرے گی، اور میرے خیال میں سراج منیر صاحب کا تنقیدی ذوق اردو تنقید میں ایک منفرد اسلوب کو جنم دینے کا باعث ہوگا کیونکہ اردو تنقید کو معتبر مقام دلانے کے لیے پختہ کار، کم متعصب اور علمی دنیا میں وسعتِ نظر رکھنے والے تنقید نگاروں کی اب بھی بڑی ضرورت ہے۔ کم متعصب میں نے اس لیے کہا ہے کہ غیر متعصب کوئی بھی نہیں ہوتا۔ ہم یا تو زیادہ متعصب ہوتے ہیں یا کم متعصب ہو سکتے ہیں، اور انسان کے لیے یہی ممکن ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ کم متعصب ہو۔

میرا ذاتی خیال ہے کہ ایک ایسے نقاد کو جو ادبی تنقید کے میدان میں کسی خاص نقطۂ نظر کے تحت، پہلی بار اتر رہا ہو، اس کو وہ اصولِ انتقاد بھی بیان کرنا چاہیے جس کو اس نے اپنی تنقیدی اپروچ میں ترازو کے طور پر استعمال کیا ہے۔ اپنا تنقیدی زاویۂ نگاہ اور اسلوب اگر کسی کتاب کے آغاز میں بیان کر دیا جائے تو اس کتاب کو پڑھنے والا آسانی کے ساتھ اس ساری فضا کو سمجھ سکتا ہے جو اس کے زاویۂ اظہار کی تعمیر کرتی ہے۔ اس سے تنقید کے ان معیارات کا پتہ چل جاتا ہے جن پر کوئی نقاد اپنا مقدمہ تیار کرتا ہے۔ اگر یہ تنقیدی زاویۂ نگاہ اور تنقید کے معیارات متشخص نہ ہوں تو اس سے تنقید نگار کے بارے میں مختلف طرح کی بدگمانیاں پیدا ہو جانے کا اندیشہ ہوتا ہے اور خود اس تنقید کا قاری اپنے نقاد کی پراگندہ خیالی کے ساتھ سفر کرتا رہتا ہے اور کسی قطعی نتیجے پر پہنچنے کے بجائے فکری ژولیدگی میں گرفتار ہو جاتا ہے، کیونکہ قاری کو مصنف یا نقاد کی تحریر سے اس کا نقطۂ نظر سمجھنے میں بالآخر کامیابی تو ہو جاتی ہے مگر اس میں بسا اوقات یہ دقت ہوتی ہے کہ وہ نقطۂ نظر اپنے پورے تناظر کے ساتھ اس کی گرفت میں نہیں آتا۔ ڈاکٹر تحسین فراقی کا تنقیدی رویہ اردو ادب میں اسلامی اقدار کی پیشکش کا مسئلہ تو متعین کرتا ہے مگر یہ مضمون چونکہ کچا اور تشنہ ہے، لہٰذا اس کے مطالعے کے بعد تشنہ کامی اور بڑھ جاتی ہے۔ ڈاکٹر تحسین کے موقف کے برعکس جب ہم دوسرے اسلامی ادب کے تنقید نگاروں کو دیکھتے ہیں تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلامی ادب والے کسی فن پارے کو کس معیار پر پرکھتے اور وہ ایک فن پارے سے کیا توقع کرتے ہیں۔ کیا وہ بھی اشتراکی نظریہ بازوں کی طرح ادب کو پروپیگنڈے کی کٹھالی میں ڈھالنا چاہتے ہیں اور فن کار کو عقیدہ پرستی کی اذعانیت کے غار میں بند کرنا چاہتے ہیں تاکہ وہ اس کے اندھیرے میں ٹامک ٹوئیاں مارتا رہے یا ان کے نظریہ کے حصار میں تخلیق کار کا خلاق ذہن صرف اپنی سمتِ فکر ہی متعین کرنے پر اکتفا کرے۔ اس کے تخلیقی رویوں اور اظہار کے پیرایوں پر کوئی قدغن نہیں لگتی۔

اشتراکیت گزیدگی اور ترقی پسندی کے نام پر سوشلزمی استعماریت کی غلامی کا پٹہ گلے میں لٹکائے رکھنے پر اصرار کرنے والے ادیبوں کے متشدّد رویّے سے فن کار اور تخلیق کار پہلے ہی سہما ہوا ہے۔ یہی رویّہ اگر اسلامی نظریے کے حامیوں کو اختیار کرنا ہے تو فن کار اور تخلیق کار کے لیے سوائے خوف وہراس کے اور کیا احساس رہ جاتا ہے۔ لہٰذا اسلامی نظریے کے علمبرداروں کا فرض ہے کہ وہ تخلیق کاروں کو تخلیق کی آزاد فضا مہیا کرنے کے لیے اپنے ہاں کسی وسعت کا احساس دلائیں اور اسلامی نظریے کو اذعانیت سے پاک کر کے اسے خلّاق رویّے سے تعبیر کریں تاکہ فن کار اسلامی مابعدالطبیعیاتی اور تمدّنی فضا میں اپنی آزاد اور خلّاق فطرت کے اظہار کے امکانات سے تسکین پا سکے۔ اسلامی ادب کے علمبرداروں کو اشتراکی نظریہ بازوں سے عبرت پکڑنی چاہیے اور فن کار کو ایک وسیع تخلیقی زمین فراہم کرنی چاہیے۔ ہر وہ فن پارہ اسلامی ادب کا حصّہ ہو جس کی فکری بُنت اسلام کے نظریۂ توحید کی مابعدالطبیعیاتی فضا سے معمور ہو، خواہ اس کی لفظیات، اسلوب اور موضوع کوئی سا بھی ہو۔ اس وسعت سے ہم غیر مسلموں کے ادب میں بھی اسلامی ادب کا سراغ لگا سکیں گے اور اس وسعتِ نظر سے تخلیق کار کو بھی کھلی فضا میں سانس لینا نصیب ہوگا۔ اسلامی ادب کوئی خاص گروپ یا جماعت کے تخلیق کاروں کی فوج ظفر موج تک محدود تصوّر نہ کر لیا جائے بلکہ پورے ادبی اور تہذیبی سرمائے میں اس کی شناخت کی جائے۔ ڈاکٹر تحسین فراقی کو لازم تھا کہ وہ ایک خاص دبستانِ ادب کا تنقیدی معیار متعیّن کرتے وقت اس معیار کی حدود وقیود کا بھی سراغ دیتے۔ پھر یہ بات تو درست ہے کہ اخلاقی اقدار قطعی ہوتی ہیں۔ ہر جگہ اور ہر زمان میں ان کا پیمانہ اور مفہوم ایک ہی ہوتا ہے۔ مسئلہ دراصل اس وقت پیدا ہوتا ہے جب یہ اخلاقی اقدار اطلاقات پاتی ہیں۔ اطلاقات میں ان کے مفاہیم میں تغیّرات کی نوعیتیں کیا ہیں، مسئلہ تو اصل میں یہ ہے جب خیر کا تصوّر ایک صورتِ حال میں کچھ ہے تو دوسری اطلاقی کیفیت میں کچھ اور ہو جاتا ہے۔ اخلاقیات میں جب خیرِ اعلیٰ ہی کا مفہوم متغیّر رہتا ہے تو دوسری اخلاقی اقدار کے اطلاقی مفاہیم میں تغیّرات بھی لازم ہیں۔ اخلاقی اقدار اپنی اصل میں تو متعیّن اور ابدی ہیں مگر اپنے اطلاقی مفہوم میں وہ بھی اضافی ہو جاتی ہیں اور زماں و مکاں کی حدّت اس پر بھی اثر مرتب کرتی ہے ــــــــ دراصل کسی قدر کے مفاہیم کا تعیّن بھی درپیش انسانی صورتِ حال کے تناظر ہی میں کیا جا سکتا ہے۔

میرے نزدیک "جستجو" میں سب سے اہم مقالہ اردو تنقید کے دس سال ہے جو بڑی ہی محنت اور جانفشانی سے لکھا گیا ہے۔ میری طرح اس مقالے سے کوئی قاری ہر ہر قدم پر ڈاکٹر

تحسین سے اختلاف کر سکتا ہے، مگر ڈاکٹر تحسین نے اس سلسلے میں جو محنت کی ہے، اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس تبصرے میں بھی گنجائش نہیں کہ ان کے مقالے پر بات کی جائے؛ تاہم اردو تنقید کے ہر سنجیدہ قاری کو اس کا مطالعہ ضرور کرنا ہوگا۔ اس مقالے میں ڈاکٹر صاحب وہیں غیر متوازن ہوئے ہیں، جہاں انہیں اسلامی ادب کی رعایتوں کو مدِ نظر رکھنا پڑا ہے، جہاں ان کا تنقیدی اسلوب ایک محدود دائرے میں گردش کرنے لگتا ہے۔ اور پھر اس سے باہر کا دروازہ انہیں مقفل نظر آتا ہے۔ اس سے ہٹ کر جہاں خود تنقید نگار ان کے اندر سے بولتا ہے، وہاں ان کے ہاں بڑی پختگی اور نیا پن پایا جاتا ہے۔

ان کے، علامہ اقبال کے حوالے سے، دو مقالات "علامہ اقبال اور ثنائے خواجہ" اور "اقبال اور ابو العلا المعری" بہت عمدہ ہیں۔ علامہ اقبال کی آنحضرت سے محبت کے شواہد انہوں نے بڑی محنت سے فراہم کیے ہیں اور علامہ اقبال کے فنافی الرسول ہونے پر بڑی معتبر گفتگو کی ہے۔ پھر اقبال کی نعت گوئی پر بھی توجہ دلائی ہے کہ وہ کس طرح آج کے نعت گو شعراء کے لیے اسبابِ فیض بنی ہے۔ اقبال کے تصورِ خودی اور فردِ مصدقہ یا مردِ مومن کا تصور میرے نزدیک حضور کی ذات سے مستخرج ہوا ہے، اور اقبال کے مردِ مومن اور فردِ مصدقہ کی، اطلاق دنیا میں، تفسیر و تعبیر اپنی اکمل ترین صورت میں صرف اور صرف آپ ہیں۔ ڈاکٹر تحسین فراقی کا اقبال پر دوسرا مقالہ "اقبال اور ابو العلا المعری" تحقیق کا عمدہ نمونہ ہے اور اس کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ انہوں نے سرقہ اور توارد کا امتیاز عمدگی سے روا رکھا ہے، ورنہ کم ظرف تو توارد پر بھی سرقے کا لیبل لگا دیتے ہیں۔ یہ مقالہ اقبال کے ساتھ ساتھ ابو العلا معری کو سمجھنے میں بھی معاون ہے۔

اکبر الہ آبادی پر ان کا مقالہ دراصل ڈاکٹر پروفیسر خواجہ محمد زکریا کی کتاب پر ایک تعارفی مضمون ہے اور اس لحاظ سے یہ بڑا کامیاب ہے کہ انہوں نے اس کتاب کے مندرجات اور موضوعات کو بڑی خوبصورتی کے ساتھ متعارف کرایا ہے۔ اسے تنقیدی مضمون سمجھ کر نہ انہوں نے لکھا ہے اور نہ قارئین کو یہ تاثر دیا ہے۔ اسی طرح "بشنو از نے چوں حکایت می کند" والے مقالے میں انتظار حسین پر تنقید سے زیادہ ان سے ان کی محبت اور مروّت میں غلو کا رویّہ غالب ہے۔ اگر مجھے ان کے اس پہلو کا یقین نہ ہوتا تو میں سمجھتا کہ وہ انتظار حسین کو نہیں سمجھے، اس لیے کہ خود انہوں نے انتظار حسین کا جو اقتباس دیا ہے، وہ ان کی پوری فکر کو منعکس کرتا ہے۔ لیجیے! آپ بھی پڑھیے۔ انتظار حسین کے افسانے کا ایک کردار (بچہ) اپنے باوا سے کہتا ہے:

"بابا! پاکستان میں چل کر قطب کی لاٹھ دیکھیں گے۔"
"بیٹا! قطب صاحب کی لاٹھ پاکستان میں نہیں ہے، وہ تو دلّی میں ہے۔"
"اچھا بابا! تاج بی بی کا روضہ دیکھیں گے۔"
"ارے تاج بی بی کا روضہ آگرہ میں ہے۔"
"تو بابا! پاکستان میں کیا ہے؟"
"بیٹا! پاکستان میں قائداعظم ہیں۔"

اب اس اقتباس میں انہوں نے جس انداز سے یہ بات باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ ہماری تہذیب، ثقافت اور ادب ہر چیز بھارت میں رہ گئی ہے اور پاکستان میں سوائے قائداعظم کے کچھ نہیں، اس کو تحسین فراقی صاحب گرفت میں نہیں لاسکے۔ تحسین صاحب محبت کے مارے ہیں۔ وہ انتظار صاحب کی مہاجرت کی سند حضورﷺ کی مہاجرت سے لاتے ہیں، حالانکہ حضورؐ نے کعبہ کی وجہ سے مکّہ کو عزیز کہا تھا اور کعبہ جیسے مقدس مقام کے ہوتے ہوئے بھی اُسے چھوڑ دیا۔ ایک اصول اور نظریے کی خاطر ___ انتظار صاحب 'نیم کے پیڑ' کی خاطر اپنے نظریے کو دو نیم کر دیتے ہیں۔ ہم ان سے افسانوں میں پاکستان کا جغرافیہ نہیں مانگتے مگر وہ اپنے افسانوں میں کسی اور ملک کے جغرافیے میں بھی تو بسر نہ کریں۔ اس لیے کہ ماضی سے تعلق اور رشتہ تخلیقی سطح پر نہ ہو تو ماضی بھی ایک بُت بن جاتا ہے جسے انسان لاشعوری طور پر پوجتا رہتا ہے۔ اور وہ انسان کے کسی تخلیقی تجربے میں ڈھل کر حال اور مستقبل کی تعمیر میں معاون ہونے کے بجائے ایک روحانیت میں ظاہر ہوتا ہے۔ ماضی سے کٹنے کا رویّہ بھی درست نہیں تو ماضی کی بے روح لاش سے چمٹے رہنے سے بھی زندگی منقلب نہیں ہو سکتی۔ ادب، جو اظہار کے تخلیقی سوتوں سے عبارت ہے اس میں ماضی ہمارے حال اور مستقبل کو متعین کرنے میں ایک حوالہ ہونا چاہیے۔ ماضی کی لاش پر ماتم کرنے والا مرثیہ نہیں بننا چاہیے، اس لیے کہ مرثیہ گوئی کوئی تخلیقی رویّہ نہیں۔ پھر کوئی سیاست دان، فنکار اور ادیب اپنے مابعد الطبیعیاتی نظریے اور حوالے کی نفی کر کے بڑا نہیں بن سکتا، اس لیے کہ اپنے وجود کی نفی کرنا تہذیبی اور ثقافتی خودکشی سے عبارت ہے، تاہم وہ اس کا دھارا کسی اور مثبت رُخ پر موڑ سکے تو اس میں اس کی عظمت کا جوہر پوشیدہ ہے۔ انتظار حسین کی مقبولیت کا سارا راز کہانی کی بُنت، ہیئت اور زبان کی چاشنی میں ہے۔ ان کا تہذیبی، ثقافتی اور فکری دائرہ خود ان کی خلاق صلاحیتوں کے لیے سمِ قاتل ہے۔ اگر انتظار حسین اس کا ادراک رکھتے تو شاید وہ اُردو زبان

ہی نہیں، دنیا کے چند اہم افسانہ نگاروں میں شمار ہوتے ——— ان کا اندازِ تفلسف ان کے اندر کے ایک بڑے کہانی کار کو پچھاڑ چکا ہے۔

محمد حسن عسکری کے بارے میں ڈاکٹر تحسین فراقی کا مقالہ ان کے تعارف کے سلسلے میں اچھی کوشش ہے؛ تاہم یہ محض جدیدیت کے حوالے ہی سے لکھا گیا ہے، اور یہ تنقیدی مقالہ تو ہرگز قرار نہیں دیا جا سکتا، البتہ تعارفی مقالہ کہا جا سکتا ہے اور اس حوالے سے یہ بڑی کامیاب کاوش ہے۔ محمد حسن عسکری ابھی تک مکمل طور پر سمجھے نہیں گئے؛ اور ان پر ابھی کام کی ضرورت ہے۔ وہ ہماری علمی اور ادبی تنقید میں اہم شخصیت ہیں؛ تاہم تحسین فراقی صاحب کا مقالہ اس سلسلے میں تحریک ضرور دیتا ہے۔

بحیثیتِ مجموعی "جستجو" ایک معلومات افزا تنقیدی کتاب ہے۔ اس کتاب سے صرف یہی پتہ لگتا ہے کہ اس کتاب کے اندر مستقبل کا ایک بڑا تنقید نگار موجود ہے؛ تاہم اس کے لیے انہیں اپنی وابستگیوں کے تنگ دائرے سے ذرا سا اوپر اٹھنا پڑے گا اور تنقید کی کسوٹی اپنے نظریے اور ادب وفن کو بنانا ہوگا، کسی گروہی اور جماعتی نقطۂ نظر کو نہیں۔ تنقید میں اپنوں اور غیروں کا امتیاز نہ ہونا چاہیے۔ دونوں کو ایک ہی معیار پر رکھیں تاکہ توازن بھی رہے اور جانب داری کا الزام بھی سر نہ آئے کیونکہ فکر وفن میں جانب داری سے کسی کا بھی بھلا نہیں ہوتا، لوگ جانب داری کرنے والے پر مسکراتے ہیں!

تقاریر و نگارشات
قائدِ ملت نواب بہادر یار جنگ

تبصرہ : محمد اصغر نیازی

ترتیب و تدوین ــــــ محمد احمد خاں و مجید احمد فاروقی

ناشر ــــــ بہادر یار جنگ اکادمی بہادر آباد کراچی

قیمت ــــــ سو روپے، سفید کاغذ، پیپر بیک، صفحات ۳۵۲

یہ بات بے حد مستحسن اور لائقِ تقلید ہے کہ علم و دین کے کچھ پرستاروں نے تحریک آزادی کے ایک نامور سپوت کے نام سے ایک اشاعتی ادارہ تشکیل دیا ہے اور نواب بہادر یار جنگ کی تقاریر پر مشتمل ایک کتاب چھاپ کر نوجوان نسل کو ان کے رُو برو کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ جو کچھ وہ اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھ سکے، پڑھ کر دیکھ لیں اور جو کچھ اپنے کانوں سے نہیں سن سکے، اپنے دل کے کانوں سے سن لیں۔ پھر اگر انہوں نے اس کا عشرِ عشیر بھی پا لیا جو نواب بہادر یار جنگ کے مخاطبین نے پایا تھا تو بس یوں سمجھیے اس خوبصورت کتاب کی اشاعت کا مقصد پورا ہو گیا۔

اس سلسلے میں مولانا غلام محمد رکن مجلسِ تاسیس کی مساعیِ جمیلہ بطورِ خاص لائق صد تحسین ہیں جو اکادمی کے مطبوعاتی شعبے کی ترقی اور توسیع کے لیے گراں قدر خدمات انجام دے رہے ہیں ـــــ اس کا ایک جیتا جاگتا ثبوت زیرِ نظر کتاب ہے جس کی معنوی خوبیاں تو ہیں ہی، اس کی صوری خوبیاں بھی اکادمی کی نیک نامی اور کامیابی کے لیے ایک ضمانت ہیں۔

کتاب کا نام "تقاریر و نگارشات" ہے جو لسان الامت قائدِ ملت نواب بہادر یار جنگ کی زبان و قلم سے نکلیں اور برِ صغیر کے مسلمانوں کے دلوں میں اُتر گئیں اور انہیں اس قدر گرمایا اور تڑپایا جیسے اُن میں پاکستان قائم ہو گیا۔ کاش وہ کوئی دن اور زندہ رہتے تو اپنی آنکھوں سے دیکھ لیتے کہ جو ملک انہوں نے برِ صغیر کے مسلمانوں کے دلوں میں بسایا تھا، دنیا کے نقشے پر کیسے اُبھرا!

نواب بہادر یار جنگ نے بہت مختصر زندگی پائی لیکن اس کم عرصے میں وہ ہند و پاک کے

مسلمانوں کے سامنے ایک مفسّرِ قرآن، مبلّغِ اسلام اور نظریۂ پاکستان کے عظیم ترجمان کے روپ میں جلوہ گر ہوئے۔ برّصغیر کے لوگ انہیں ایک شُعلہ بیان خطیب اور مدبّرِ سیاست دان کی حیثیت سے ہمیشہ یاد رکھیں گے۔

نواب صاحب، قائدِ اعظم محمد علی جناح کے رفیقِ کار اور مدّاح ہی نہیں تھے، بلکہ ایک عاشقِ صادق بھی تھے۔ وہ کہا کرتے تھے، اور یہ بات انہی کے منہ سے اچھی لگتی ہے کہ "اس جوان نے اگر کسی سے عشق کیا ہے تو وہ بھی ایک بوڑھے ـــــ جناح ـــــ سے"۔ زیرِ نظر کتاب میں بھی قائدِ اعظم کے بارے میں نواب صاحب کی دو تحریریں شامل ہیں جو قائد سے نواب کے قلبی لگاؤ کی آئینہ دار ہیں۔ کچھ ایسا ہی معاملہ نواب صاحب کا علامہ اقبال سے بھی تھا۔ اسی کتاب میں 'اقبال کا پیامِ آزادی' کے نام سے اُن کی ایک شاہکار تقریر زیبِ اشاعت ہے جس کے مدوجزر اور زیروبم کو دیکھ کر یہ احساس ہوتا ہے کہ علامہ اور نواب صاحب کے خیالات اور جذبات میں کس قدر ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ دونوں کے دل اُمّتِ مسلمہ خصوصاً برّصغیر کے مسلمانوں کی دگرگوں حالت پر ایک ساتھ تڑپتے تھے۔ اقبال نے فرمایا تھا "شاعر سینۂ ملّت میں دل کی مانند ہے"، نواب صاحب کی ولولہ انگیز خطابت سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ اس دل کی دھڑکن کی مانند تھے۔ اقبال کا کہنا ہے ؎

نکلی تو لبِ اقبال سے ہے کیا جانیے کس کی ہے یہ صدا
پیغامِ سکوں پہنچا بھی گئی، دل محفل کا تڑپا بھی گئی

نواب صاحب کی تقاریر پر ایک نظر دیکھ جائیے، آپ کو یہ خیال ضرور آئے گا کہ لبِ اقبال سے نکلنے والی یہ صدا نواب بہادر یار جنگ کی بھی ہو سکتی ہے ـــــ پاکستان، زندہ باد!

تقریر دیکھ کر سننے اور سُن کر محسوس کرنے سے تعلّق رکھتی ہے۔ سامعین اور مقرّر، دونوں کی کوشش ہوتی ہے کہ یہ تعلق کسی لمحے ٹوٹنے نہ پائے، لیکن یہی تقریر جب کتابی شکل میں سامنے آتی ہے تو اُسے محض ایک مضمون کی طرح پڑھا جاتا ہے، اور تقریر کو اس طرح پڑھنے سے وہ سبھی کچھ غائب ہو جاتا ہے جس کے ہونے سے کبھی کبھی ہی سہی، بقولِ غالب یہ کہا جا سکتا ہے ؎

دیکھنا تقریر کی لذّت کہ جو اُس نے کہا
میں نے یہ جانا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں ہے

تقریر اور تحریر کی وضع قطع اور ساخت و پرداخت میں اس قدر فرق ہے کہ ایک کا لباس دوسری پر کم ہی ٹھیک بیٹھ سکتا ہے۔ بارہا ایسا ہوا کہ ایک ولولہ انگیز مقرّر کی تقریر کے قارئین یہ کہتے

پائے گئے ۔

بہت شور سنتے تھے پہلو میں دل کا
جو چیرا تو اک قطرۂ خوں نہ نکلا

میں یہ جملۂ معترضہ صرف اس لیے لکھ رہا ہوں کہ نواب صاحب کی تحریک ساز تقریروں کے قارئین یہ بات ذہن میں رکھ کر انہیں پڑھیں کہ وہ ان کے قارئین نہیں بلکہ سامعین ہیں۔ کاش وہ اُن کے سامعین ہوتے تو ایک ہی بار میں سمجھ جاتے کہ قائدِ اعظم جنہوں نے اپنی موجودگی میں کبھی کسی مقرر کو طویل تقریر کرنے کی اجازت نہ دی، وہی قائدِ اعظم اپنے سامنے سے گھڑی اور گھنٹی اٹھوا دیتے اور اعلان کرتے اب نواب بہادر یار جنگ تقریر کریں گے، اور نواب صاحب زبانِ حال سے یہ کہتے ہوئے سٹیج پر نمودار ہوتے

اب جگر تھام کے بیٹھو مری باری آئی

نوجوان نسل کو ایک سچے پاکستانی کی یہ تقریریں اس دور میں لے جائیں گی جب کانگرس کے ایک قومی نظریے کو مسلم لیگ کی قیادت میں برِّصغیر کے مسلمانوں نے دو قومی نظریے سے شکست دے کر پاکستان حاصل کیا۔ کاش نواب بہادر یار جنگ کا جوش و جذبہ ہمیشہ پاکستانی قوم کے دل کی دھڑکنوں میں رہے اور یہ چراغِ مصطفوی بن کر شرارِ بولہبی سے ہمیشہ ستیزہ کار رہے ــــــ بہادر یار جنگ اکادمی کا مشن بھی یہی ہے اور وہ اس کتاب کو چھاپ کر کامیابی سے ہمکنار ہوئی ہے۔

472

علامہ اقبال حیدرآباد دکن سے آنے والے طلبا کے ایک وفد کے ساتھ اپنی میکلوڈ روڈ والی کوٹھی میں (۱۹۲۹ء)

473

رسالہ "اردو" اور "صحیفہ" میں ذخیرۂ اقبالیات

صابر کلوروی

رسالہ 'اُردو' انجمن ترقی اُردو کا وقیع سہ ماہی جریدہ ہے جو ۱۹۲۱ء میں سب سے پہلے اورنگ آباد (دکن) سے شائع ہوا۔ بابائے اُردو مولوی عبدالحق اس کے بانی تھے۔ اس رسالے نے ٹھوس ادبی علمی اور تحقیقی مضامین چھاپنے کی طرح ڈالی۔ یہ رسالہ ۱۹۲۱ء سے ۱۹۳۶ء تک اورنگ آباد (دکن) سے ہی شائع ہوتا رہا۔ ۱۹۳۶ء میں مولوی عبدالحق انجمن ترقی اُردو کے دفتر کو دلی لے آئے۔ اس نقل مکانی کے بعد یہ رسالہ ۱۹۴۷ء تک دہلی سے شائع ہوتا رہا۔ انجمن ترقی اُردو کو ایک دفعہ پھر ہجرت کا مرحلہ درپیش آیا۔ ۱۹۴۸ء میں مولوی عبدالحق کراچی آ گئے۔ ۱۹۴۹ء کے وسط میں 'اُردو' پھر جاری ہوا جو ۱۹۶۱ء میں ان کی وفات تک جاری رہا۔ ۱۹۶۱ء سے ۱۹۶۵ء تک بعض مالی دشواریوں کے باعث یہ رسالہ اپنی اشاعت برقرار نہ رکھ سکا۔ اس دوران میں اس کا صرف ایک شمارہ ۱۹۶۲ء میں شائع ہو سکا جو مولوی عبدالحق کی یاد میں نکالا گیا تھا۔ ۱۹۶۶ء میں اس کا دوبارہ اجرا ہوا اور اب تک بڑی باقاعدگی سے شائع ہو رہا ہے۔

زیرِ نظر جائزہ رسالہ اُردو میں شائع ہونے والے ان مضامین کا ہے جو علامہ اقبال سے متعلق ہیں یہ جائزہ شمارہ ۴ (دسمبر ۱۹۸۵ء) تک کا ہے۔ ۱۹۳۸ء میں علامہ اقبال کی وفات کے بعد اس رسالے ایک یادگار شمارہ بیادِ اقبال شائع ہوا۔ بعد میں ۱۹۷۷ء میں اقبال صدی کے موقع پر اس نمبر کو بعض اضافو کے ساتھ دوبارہ چھاپا گیا۔ اس جائزے میں رسالہ اُردو کے اقبال نمبر ۷۷ (طبع جدید) سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔

اس جائزے سے معلوم ہوتا ہے کہ رسالہ اُردو میں اقبال سے متعلق لگ بھگ پچاس مضـ شائع ہوئے۔ علامہ کی دو نظمیں ان کی زندگی ہی میں رسالہ اُردو میں شائع ہوئیں۔ ڈاکٹر سید عبداللہ احمد اور ڈاکٹر سید نعیم الدین اس رسالے میں اقبال پر لکھنے والوں میں نمایاں حیثیت کے حامل رہے

۱۹۲۱ء - ۱۹۶۱ء کے درمیان رسالہ 'اردو' میں ذخیرۂ اقبالیات کا جائزہ، اس اشاریے کی مدد سے لیا گیا ہے جو سید سرفراز علی رضوی اور ابوسلمان شاہجہان پوری نے مرتب کیا تھا۔ اور ۱۹۷۹ء میں انجمن ترقی اردو کے زیر اہتمام شائع ہوا۔ تاہم ۱۹۶۶ء کے بعد کے تمام شماروں کی ورق گردانی مرتب ممنون بذات کی۔ راقم الحروف اس ضمن میں انجمن ترقی اردو کے کتب خانہ خاص کے مہتمین کا شکر گزار ہے۔
ذیل میں رسالہ 'اردو' میں شائع ہونے والے ذخیرۂ اقبالیات کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے:

سہ ماہی 'اردو' کا جائزہ

مصنف		عنوان	حوالہ
آفتاب احمد صدیقی، ڈاکٹر		اکبر الہ آبادی اور اقبال	شمارہ ۱، ۱۹۸۱ء ص ۶۶-۸۹
آل احمد سرور	i	اقبال اور اس کے نکتہ چیں	اکتوبر ۳۸ء، اقبال نمبر ص ۲۴۴-۲۵۴
	ii	اقبال کے خطوط	جنوری ۴۶ء ص ۱۹
ابوظفر عبدالواحد		اقبال کا ذہنی ارتقا	〃
اختر راہی		اقبال کی تصانیف، خود ان کی نظر میں	اقبال نمبر ۷۷، ۱۹ء ص ۲۴۴-۲۵۸
اسلم فرخی، ڈاکٹر	i	نثر اقبال	اقبال نمبر اکتوبر ۳۸ء طبع جدید
〃	ii	〃	جولائی ۱۹۶۶ء ص ۵۹-۶۶
افضل حق قرشی، قاضی		باقیات اقبال	اپریل ۱۹۶۹ء ص ۳۷-۵۴
اقبال، علامہ سر محمد	i	شاعر (قطعہ)	جنوری ۳۶ء ص ۱۰
	ii	مسعود (مرحوم)، نظم	اکتوبر ۱۹۳۷ء ص ۲۶
اکبر حسین قریشی		اقبال کی بعض نظموں کے ماخذ	جنوری ۶۶ء، ص ۱۴
بشیر احمد ڈار	i	چیست عالم چیست آدم چیست حق	شمارہ ۳، ۱۹۷۴ء ص ۵-۲۱
〃	ii	غالب اور اقبال	اپریل ۶۹ء ص ۸۹-۱۰۴
بشیر الدین احمد سید		اقبال کا تصور زمان	اکتوبر ۳۸ء اقبال نمبر ص ۱۰۶
جلیل قدوائی		اقبال کی بعض نظموں کا ابتدائی متن	اکتوبر ۱۹۵۲ء ص ۱۲۰
خان رشید، ڈاکٹر		شاعر آگہی	اقبال نمبر ۷۷ء، ص ۳۳-۵۱
ڈینی سن راس		تعزیتی شذرہ	اکتوبر ۳۸ء اقبال نمبر ص ۱۹
رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر		موت اور حیات اقبال کے کلام میں	اکتوبر ۴۰ء ص ۵۱۱
ریاض الحسن ڈاکٹر		کلام اقبال کی زبان	جولائی، اکتوبر ۵۸ء، ص ۳۹۲

ریاض صدیقی		اقبال اور علاج (انکار سے اثبات تک)	اقبال نمبر ۷۷، ص ۲۵۹-۲۶۶
زہریری		کلام اقبال کی زبان	اقبال نمبر ۳۸، طبع جدید، ص ۳۸۱-۳۹۰-
عبداللہ، ڈاکٹر سید	i	اقبال کی فطرت نگاری	جولائی ۵۱، ص 105
	ii	اقبال کے محبوب فارسی شاعر	جولائی ۴۶، ص ۳۳۹
	iii	اقبال کی تصانیف نظم و نثر میں سائنسی موضوعات	اقبال نمبر ۷۷، ص ۷-۱۳
عبدالحکیم، خلیفہ، ڈاکٹر		رومی، نطشے اور اقبال	اکتوبر ۳۸، ص ۷۷
عبدالحمید قاضی، ڈاکٹر		اقبال کی شخصیت اور اس کا پیغام	اکتوبر ۳۸، اقبال نمبر، ص ۹۳۳
عبداللطیف صدیقی، شیخ		شاعر، اقبال کی نظر میں	اکتوبر ۴۲، ص ۵۱۳
عزیز احمد	i	اقبال کا نظریہ فن	اکتوبر ۳۸، اقبال نمبر طبع جدید ص ۴۰۹-۴۶۰
	ii	”	جولائی ۴۹، ص ۲۸
	iii	”	اکتوبر ۴۹، ص ۱۱
	iv	اقبال اور ارتقائے تخلیقی	جولائی ۴۷
صمد حسن رضوی، سید		اقبال اور بھرتری ہری	اقبال نمبر ۷۷، ص ۱۳۹-۱۵۹
عابد حسین، ڈاکٹر سید		اقبال کا تصور خودی	اکتوبر ۳۸، اقبال نمبر، ص ۳۸۷
عابد صدیقی		اقبال کے فن کا پس منظر اور اس کا تصور فن	شمارہ ۲، ۱۹۸۰، ص ۳۱-۴۲
غلام السیدین، خواجہ		اقبال ترقی پسند ادیب کی حیثیت سے	جنوری ۴۲، ص ۲۳
غلام حسین ذوالفقار		شبلی کی تاریخ رحلت اور اقبال	اپریل ۶۷، ص ۹۲-۹۴
فرمان فتح پوری		اسرار و رموز کا منظر و پس منظر	اقبال نمبر ۷۷، ص ۵۲-۷۴
کامل القادری		اقبال کا شعور مزاح اور طنزیہ اسلوب	اقبال نمبر ۷۷، ص ۱۷۰-۱۹۲
کشن پرشاد		اقبال کے چند غیر مطبوعہ خطوط	اپریل ۶۷، ص ۸۵-۹۱
ظہیر الدین احمد قریشی ویلوری حکیم		قطعات تاریخ وفات حسرت آیات علامہ اقبال	اکتوبر ۳۸، ص ۳۰۷

محمد اسلم، میاں		اقبال اور ملٹن	اقبال نمبر ۷۷، ص ۱۴-۳۲
محمد تقی		اقبال کا تصور زمان و خودی	اپریل ۶۰ء، ص ۱۱۵-۱۲۳
محمد عبدالرشید فاضل، سید	i	اقبال اور پاکستان	شمارہ ۱، ۱۹۷۸ء، ص ۶۰-۸۱
	ii	"	اقبال نمبر ۷۷، ص ۷۵-۱۳۸
مشفق خواجہ		علم الاقتصاد: اقبال کا پہلا علمی کارنامہ	جولائی، اکتوبر ۹۰ء، ص ۱۹۱
معین الدین عقیل، ڈاکٹر		تحریک اتحاد اسلامی اور اقبال	اقبال نمبر ۷۷ء، ص ۱۴۳-۲۴۳
نذیر مرزا برلاس		اقبال اور خوشحال خان	جولائی ۱۹۵۴ء، ص ۸۹
نسیم سید ذوالفقار علی رضوی		اقبال کا نظریہ خودی	اکتوبر ۱۹۴۰ء، ص ۵۹۵
نعیم الدین، ڈاکٹر سید	i	خودی الوہیت اور نبوت	شمارہ ۳، ۱۹۸۲ء، ص ۱۰۵-۱۲۰
	ii	اسلوب مماثلتیں: رومی اور اقبال	شمارہ ۲، ۱۹۸۲ء، ص ۴۹-۶۶
	iii	رومی و اقبال کا تصور عشق	شمارہ ۲، ۱۹۸۱ء، ص ۴-۱۳
نذیر نیازی، سید		علامہ اقبال کی آخری علالت	اکتوبر ۳۸ء، ص ۱۰۱۹
ہاشمی فرید آبادی، سید		تاریخ وفات سر محمد اقبال	اکتوبر ۳۸ء، ص ۷۲۹
یوسف حسین خان	i	اقبال اور آرٹ	اکتوبر ۱۹۳۸ء، ص ۸۳۸

"صحیفہ" لاہور مجلس ترقی ادب کا وقیع ادبی رسالہ ہے۔ اس کا پہلا شمارہ جون ۱۹۵۷ء میں شائع ہوا۔ سید عابد علی عابد اور سید سجاد رضوی بالترتیب مدیر اور نائب مدیر تھے۔ شمارہ ۸ سے سید قاسم محمود نائب مدیر کی حیثیت سے ادارے میں شامل ہوئے۔ شمارہ ۱۰ سے معاون مدیر کی ذمہ داریاں محمد صدیق کلیم نے سنبھال لیں۔ اکتوبر ۶۰ء میں ڈاکٹر وحید قریشی ایڈیٹر ہوئے۔ مدیر معاون احمد رضا مقرر ہوئے۔ بعد میں جنوری ۶۸ء میں کلب علی خان فائق نے یہ ذمہ داریاں سنبھال لیں۔ ڈاکٹر وحید قریشی کے شعبۂ ادارت کے زمانے میں ۱۹۷۳ء میں اس رسالے کا ایک گراں قدر شمارہ بیاد اقبال شائع ہوا۔ جس میں بعض ایسے مضامین شائع ہوئے جو اب مستقل حوالے کی چیز بن گئے ہیں۔ یہ نمبر دو جلدوں میں شائع ہوا تھا۔ جنوری، فروری ۷۶ء میں احمد ندیم قاسمی نے ادارت کے فرائض سنبھال لیے۔ کلب علی خان فائق اور یونس جاوید اس کے مدیران معاون مقرر ہوئے۔ بعد میں کلب علی خان فائق اس ادارے سے چلے گئے۔ یونس جاوید بدستور اس کے مدیر ہیں۔

اس دوران میں ۱۹۷۷ء میں دو جلدوں پر مشتمل صحیفہ کا اقبال نمبر (جولائی اکتوبر ۷۷ء) شائع ہوا۔ اکتوبر، دسمبر ۸۲ء، ۸۴ء اور ۸۵ء میں تین اور اقبال نمبر شائع ہوئے۔

زیرِ نظر جائزے کی ترتیب کے لیے میں مجلس ترقی ادب لاہور کے لائبریری انچارج رحمان صدیقی کے تعاون کا ممنون ہوں۔ اس جائزے میں ۱۹۵۵ء سے ۱۹۸۵ء تک شائع ہونے والے تمام رسائل شامل ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحیفہ میں "اقبالیات" کا گراں قدر ذخیرہ موجود ہے۔ اگر تبصروں کو نکال بھی لیا جائے پھر بھی مضامین کی تعداد تقریباً ۱۰۵ بنتی ہے جو ماہِ نو کے علاوہ کسی بھی ادبی رسالے میں اقبال پر چھپنے والے مضامین سے کم نہیں ہے۔

افتخار احمد صدیقی، افضل حق قرشی، اکبر علی خان، جسٹس ایس اے رحمان، جابر علی سید، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر سلیم اختر، پروفیسر شریف کنجاہی، پروفیسر صدیق جاوید، ڈاکٹر سید عبداللہ، عبداللہ چغتائی، ڈاکٹر عبدالغنی، کلب علی خان فائق، ڈاکٹر باقر، محمد حنیف شاہد، ڈاکٹر شمس الدین صدیقی، محمد عبداللہ قریشی، پروفیسر مرزا محمد منور، ڈاکٹر معین الدین عقیل، میرزا ادیب اور ڈاکٹر وحید قریشی صحیفہ میں اقبال پر لکھنے والوں میں نمایاں حیثیت کے حامل ہیں۔

ذیل میں علامہ اقبال کے فکر و فن پر اس رسالے میں شائع ہونے والے مضامین کا اشاریہ پیش کیا جا رہا ہے۔

صحیفہ لاہور کا جائزہ

مصنف		مضمون	حوالہ
احمد حسین قریشی، قلعداری		اقبال معاصرین کی نظر میں	اقبال نمبر اکتوبر ۷۳ء، ص ۲۴۲-۲۴۵
احمد ندیم قاسمی		اقبال کی ایک نظم شمع و شاعر	اکتوبر، دسمبر ۸۴ء اقبال نمبر ص ۹۲-۱۰۲
اختر راہی	i	مولانا ظفر علی خان اور علامہ اقبال	نومبر و دسمبر ۷۷ء اقبال نمبر ص ۱۵۹-۱۶۸
	ii	ڈاکٹر اقبال اور مولانا انور شاہ کاشمیری	اکتوبر ۷۳ء، اقبال نمبر ص ۲۸۱-۲۸۶
ارشاد احمد ارشد		تضمینات اقبال	اکتوبر ۶۱ء شمارہ ۱۷، ص ۴۰-۶۸
اسلوب احمد انصاری، پروفیسر		اقبال کے ہاں حرکی پیکر	اکتوبر، دسمبر ۸۲ء اقبال نمبر ص ۶۲-۷۴
اسرار ادیب، ڈاکٹر		شعری مہارتوں کا شاعر اقبال	جولائی۔ اگست ۸۷ء، ص ۲۶-۳۷
افتخار احمد صدیقی	i	اقبال کا تصورِ زمان و مکان (تبصرہ)	جنوری، فروری ۷۶ء، ص ۹۱-۹۶
	ii	اقبال کا تحقیقی مطالعہ؛ فلسفۂ عجم	نومبر، دسمبر ۷۷ء اقبال نمبر ص ۱۱-۴۲
افضل حق قرشی، قاضی	i	علامہ اقبال کی غیر مدون تحریریں	جنوری ۷۱ء، ص ۷۷-۹۳
"	ii	نادرات اقبال (غیر مدون تحریریں)	اکتوبر ۷۳ء اقبال نمبر ص ۱۹۷-۲۳۷
اکبر علی خان	i	گنج باد آورد (نوادراتِ اقبال)	شمارہ ۱۱، ص ۲۱-۳۷

	زز	نوادرات اقبال	شمارہ ۹ ، ص ۲۴ - ۳۲
امجد اسلام امجد		اقبال کی شعری لسانیات	نومبر/دسمبر ۷۷ء اقبال نمبر ص ۱۱۴ - ۱۲۸
انتظار حسین		اقبال اور بعض دوسرے شاعر (تبصرہ)	جولائی/اگست ۸۰ء ص ۱۰۲
انور سدید		اقبال کے کلاسیکی نقوش	جولائی/اکتوبر ۷۷ء ص ۲۲۷ - ۲۵۰ اقبال نمبر
انور محمود خالد		قائد اعظم علامہ اقبال کی نظر میں	قائد اعظم نمبر ستمبر/دسمبر ۷۶ء ص ۱۲۰ - ۱۶۸
انیس ناگی		اقبال انحراف کا شاعر	جولائی/اکتوبر ۷۷ء ص ۱۳۲ - ۱۳۷ اقبال نمبر
ایس اے رحمٰن ، جسٹس	ز	اقبال اور مسئلہ ارتقا	اکتوبر ۷۳ء اقبال نمبر ص ۲۵۳ - ۲۸۰
	زز	اقبال کی شخصیت اور شاعری پر ایک نظر۔	مارچ/اپریل ۷۶ء ص ۱ - ۹
بشیر احمد ڈار		اقبال کے چند نادر خطوط	نومبر/دسمبر ۷۷ء اقبال نمبر، ص ۱ - ۱۰
تحسین سروری		اقبال کی دو نظمیں اور ان کا پس منظر	اکتوبر ۷۳ء اقبال نمبر ص ۶۱ - ۷۱
جابر علی سید	ز	کلام اقبال میں صناعی کے عناصر	اکتوبر/دسمبر ۸۲ء اقبال نمبر ص ۸۳ - ۹۸
	زز	اقبال کے ایک مصرعے کی تشریح	جولائی/اکتوبر ۷۷ء اقبال نمبر ص ۱۲۱ - ۱۲۴
جگن ناتھ آزاد		اقبال اور برگساں کا ذہنی قرب و بعد	جولائی/اکتوبر ۷۷ء اقبال نمبر ص ۱۱۳ - ۱۲۰
جمیل جالبی ، ڈاکٹر		مطالعہ اقبال کے نئے گوشے	اکتوبر/دسمبر ۸۲ء اقبال نمبر ص ۳۸ - ۴۳
جمیل یوسف		فکر اقبال کا مآخذ	نومبر/دسمبر ۷۷ء اقبال نمبر ص ۱۶۹ - ۱۸۰
جیلانی کامران ، پروفیسر		فکر اقبال اور مذہبی تجربہ	اکتوبر/دسمبر ۸۲ء ص ۷۵ - ۸۲
حامد علی خان		سر اقبال دے نال میل	جولائی/اکتوبر ۷۷ء اقبال نمبر ص ۹۰ - ۹۵
دُرِ شہوار ابراہیم		اقبال کا فلسفہ حرکت و عمل اور اس کے محرکات	مارچ/اپریل ۸۰ء ص ۴۹ - ۶۴
رحیم بخش شاہین		شیخ نور محمد: پدر و مرشد اقبال	جولائی/اکتوبر ۷۷ء اقبال نمبر ص ۲۵۱ - ۲۷۵
رفیع الدین ہاشمی	ز	کتابیات اقبال	اکتوبر ۷۳ء اقبال نمبر ص ۳۲۷ - ۳۵۸
	زز	اقبال کے پانچ غیر مدون خطوط	نومبر/دسمبر ۷۷ء اقبال نمبر ص ۱۲۹ - ۱۳۷

مصنف		عنوان	حوالہ
	iii	A Study of Iqbal's Philosophy. (تبصرہ) مرتبہ بشیر احمد ڈار	جنوری ۷۳ء ص ۱۶۴ - ۱۶۸
ریاض احمد شاد		اقبال کے پنجابی تراجم	جولائی/اکتوبر ۷۷ء، اقبال نمبر ص ۱۷۶-۱۹۴
ریاض صدیقی		اقبال اور مسلم	نومبر/دسمبر ۷۷ء، اقبال نمبر ص ۱۸۱-۱۹۰
ذکریا، خواجہ، ڈاکٹر		معاصرین اقبال کی نظر میں۔ مرتبہ عبداللہ قریشی (تبصرہ)	نومبر/دسمبر ۷۸ء ص ۸۸ - ۹۰
سجاد رضوی		شعر اقبال از عابد علی عابد (تبصرہ)	شمارہ ۱۲ ص ۱۴۶
سراج منیر		فکر اقبال، پس منظر و پیش منظر	نومبر/دسمبر ۷۷ء، اقبال نمبر ص ۱۵۲-۱۵۸
سعادت سعید		اقبالیات ایک جائزہ	اکتوبر/دسمبر ۸۵ ص ۹۳ - ۱۰۴
سلیم اختر، ڈاکٹر	i	تو شب آفریدی چراغ آفریدم	جولائی/اکتوبر ۷۷ء، اقبال نمبر ص ۱۳۸-۱۵۳
	ii	علامہ اقبال کی رباعیات	اکتوبر/دسمبر ۸۲ء، اقبال نمبر ص ۹۹ - ۱۰۹
سمیع اللہ قریشی		خطبات اقبال کا پس منظر	جنوری ۷۴ء، اقبال نمبر ص ۲۲ - ۳۳
شاہین ملک		اقبال ایک نقاد	اکتوبر/دسمبر ۷۸ء، اقبال نمبر ص ۱۵ - ۲۷
شریف کنجاہی (پروفیسر)	i	خفتگان خاک سے استفسار	جولائی/اکتوبر ۷۷ء، اقبال نمبر ص ۸۲ - ۸۹
	ii	اقبال کی دعائیں	اکتوبر/دسمبر ۸۲ء، اقبال نمبر ص ۲۳ - ۲۹
	iii	اقبال کی بچوں کی نظمیں	مارچ/اپریل ۷۸ء، ص ۱ - ۷
صابر کلوروی		مکاتیب اقبال کے ماخذ۔ (چند مزید حقائق)	جنوری/مارچ ۸۴ء ص ۲۵-۴۸
صدیق جاوید	i	علامہ اقبال، مستشرقین اور آرنلڈ	جنوری/مارچ ۸۲ء، ص ۳۶-۵۳
	ii	اقبال یورپ میں: چند تاریخی مغالطے	جولائی/اکتوبر ۷۷ء، اقبال نمبر ص ۲۷۹-۳۰۵
صفدر محمود		علامہ اقبال کا گوشوارہ آمدنی	اکتوبر ۷۳ء، اقبال نمبر ص ۱۳-۵۱
طٰہٰ حسین، ڈاکٹر		اقبال (ترجمہ خورشید رضوی)	نومبر/دسمبر ۷۷ء، اقبال نمبر ص ۸۱-۹۰
ظہیر فتح پوری، ڈاکٹر		اقبال کی اردو غزل	مئی/جون ۷۹ ص ۱ - ۵
عابد علی عابد		مقامات اقبال پر تبصرہ	شمارہ ۱۱، ص ۱۵۹ - ۱۶۰
"		فکر اقبال (تبصرہ)	ستمبر ۷۵ء، ص ۲۵۶ - ۲۵۷
عبداللہ، ڈاکٹر، سید	i	اقبال کی شخصیت اور شاعری (تبصرہ)	نومبر/دسمبر ۷۷ء، اقبال نمبر ص ۱۹۱

	ii	اقبال کے غیر مسلم مداح اور نقاد	جولائی/اکتوبر ۷۷ء اقبال نمبر ص ۱-۱۶
	iii	اقبال کے کچھ غیر ملکی مداح	اکتوبر/دسمبر ۸۲ء اقبال نمبر ص ۱-۱۷
	iv	اقبال کے نظریۂ علم کے چند پہلو	جنوری ۸۴ء اقبال نمبر ص ۱-۱۳
	v	اقبال اور دانتے کے ذہنی فاصلے	جنوری/فروری ۶۷ء ص ۱-۶
	vi	اقبال اور حافظ کے ذہنی فاصلے	شمارہ ۲ ص ۹-۲۳
محمد عبداللہ چغتائی، ڈاکٹر	i	لاہور میں علامہ اقبال کی قیام گاہیں	اکتوبر ۷۳ء اقبال نمبر ص ۵۲-۶۰
	ii	اقبال کا نظریہ فن تعمیر کے بارے میں	نومبر/دسمبر ۷۷ء اقبال نمبر ص ۳۰-۴۸
عبدالسلام خورشید، ڈاکٹر		اقبال مستقبل شناس سیاستدان کی حیثیت سے	جنوری ۷۴ء اقبال نمبر ص ۱۴-۲۱
عبدالعزیز کمال		اقبال اور جدید علم کلام	اکتوبر/دسمبر ۷۴ء اقبال نمبر ص ۱۱۰-۱۳۱
عبدالغنی ڈاکٹر	i	علامہ اقبال مزار بابر پر	نومبر/دسمبر ۷۷ء اقبال نمبر ص ۲۳-۲۹
	ii	علامہ اقبال کی تصنیف: ایک قطعۂ تاریخ	مارچ/اپریل ۷۷ء، ص ۲۰-۳۰
عبدالواحد معینی		اقبال اور رومی	جنوری ۷۴ء اقبال نمبر ص ۳۴-۴۰
عشرت رحمانی		گلشن راز جدید (ایک سرسری جائزہ)	جولائی/اکتوبر ۷۷ء اقبال نمبر ص ۱۲۵-۱۳۱
علی عباس، پروفیسر سید		مکاتیب علامہ اقبال بنام قائد اعظم کا پس منظر اور اساس پاکستان	نومبر/دسمبر ۷۷ء اقبال نمبر ص ۴۹-۶۰
عندلیب شادانی		اقبال اور مسئلہ جبر و قدر	دس سالہ قومی ترقی نمبر۔ اکتوبر ۶۸ء ص ۱۴۴-۱۴۹
غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر		اقبال کے ایک پیر و مرشد اکبر الٰہ آبادی	اکتوبر/دسمبر ۸۵ء اقبال نمبر ص ۱-۷
فتح محمد ملک، پروفیسر		سوویت یونین میں اقبال شناسی	نومبر/دسمبر ۷۷ء اقبال نمبر ص ۷۵-۸۰
فرحت شاہجہان پوری	i	خوشحال و اقبال (تبصرہ)	جنوری ۶۲ء، ص ۱۳۲
	ii	"	شمارہ ۲۰، ص ۱۰۲-۱۲۰
فرمان فتح پوری		تنگنائے غزل (وسعت بیان اور اقبال)	مارچ/اپریل ۸۷ء ص ۳۱-۴۸
فیاض محمود، سید		استفسار	جولائی/اکتوبر ۷۷ء اقبال نمبر ص ۵۵-۵۹
کلب علی خان فائق	i	قاموس الاقبال جلد اول و دوم مرتبہ عبدالجبار شاکر (تبصرہ)	جنوری/مارچ ۸۲ء ص ۹۱
	ii	اقبال اور احساس مذہب	اکتوبر/دسمبر ۸۲ء اقبال نمبر ص ۳۴-۳۷

	iii	اقبال کی شاعری کا آغاز	جولائی/اکتوبر ۷۷ء، اقبال نمبر ص ۳۰۶ - ۳۱۱
	iv	علامہ اقبال کی ولادت کا صحیح سنہ	اکتوبر/دسمبر ۸۲ء اقبال نمبر ص ۱۴۸ - ۱۵۴
کلیم اختر		علامہ اقبال کا سفرِ کشمیر	جولائی/اگست ۷۸ء ص ۴۷ - ۵۶
محمد اسلم ضیاء		اقبال کے کلام کا عروضی تجزیہ	مئی/جون ۹۷ء ص ۴۲ - ۴۷
محمد اکرم، سید		عصرِ اقبال کا سیاسی پس منظر	شمارہ ۵، اکتوبر ۷۱ء ص ۵۰ - ۶۵
محمد باقر، ڈاکٹر	i	اقبال کے اجداد کا سلسلہ عالیہ	اکتوبر ۷۳ء اقبال نمبر ص ۱ - ۱۳
	ii	ارمغان حجاز (سندھی ترجمہ) از لطف اللہ بدوی - (تبصرہ)	جنوری ۴۳ء، ص ۹۳
محمد حنیف شاہد	i	سر ہو گئے اقبال	نومبر/دسمبر ۷۸ء اقبال نمبر ص ۱۳۸ - ۱۵۱
	ii	علامہ اقبال کی پانچ غیر مدون تحریریں	اکتوبر ۷۳ء اقبال نمبر ص ۲۳۸ تا ۲۴۱
محمد حیات خان سیال		اقبال اور فکرِ مغرب	اقبال نمبر اکتوبر/دسمبر ۸۲ء ص ۱۸ - ۲۲
محمد رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر		اقبال کے نظامِ فکر میں سائنس کا مقام	جولائی/اکتوبر ۷۷ء اقبال نمبر ص ۱۷ - ۲۸
محمد شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر	i	جمہوریت اقبال کی نظر میں	" " " ص ۴۳ - ۵۴
	ii	اقبال کا تصورِ کائنات	اکتوبر ۷۳ء اقبال نمبر ص ۲۴۶ - ۲۵۲
محمد صدیق		علامہ اقبال کے ذاتی کتب خانے میں چند قانونی کتابیں۔	مارچ/اپریل ۹۷ء ص ۳۰ - ۴۸
محمد عبداللہ قریشی	i	حیاتِ جاوداں	اکتوبر/دسمبر ۸۴ء اقبال نمبر ص ۱ - ۱۴
	ii	اقبال کی باتیں اور ملاقاتیں	" " ۸۲ء اقبال نمبر ص ۴۴ - ۶۱
	iii	نوادرِ اقبال (غیر مطبوعہ خطوط)	اکتوبر ۷۳ء اقبال نمبر ص ۷۲ - ۱۸۸
	iv	حیاتِ جاوداں	جنوری/مارچ ۱۹۸۵ء ص ۱۳ - ۲۷
	v	آفتابِ اقبال	اکتوبر/دسمبر ۸۵ء اقبال نمبر ص ۱۸ - ۴۲
	vi	حیاتِ جاوداں (علامہ کی تاریخ گوئی)	مئی/جون ۷۸ء ص ۵۴ - ۶۴
	vii	داستان از دکن آوردہ ام	جولائی/اکتوبر ۷۷ء اقبال نمبر ص ۹۶ - ۸۱
	viii	حیاتِ جاودان	مارچ/اپریل ۷۸ء ص ۸ - ۳۰
محمد عثمان، پروفیسر		کیا مذہب ممکن ہے؟	جنوری ۷۴ء اقبال نمبر ص ۴۲ - ۵۹
محمد منور، پروفیسر		علامہ اقبال کی فارسی غزل	" " " ص ۶۰ - ۱۳۹

مصنف	نمبر	عنوان	تاریخ / صفحات
	ii	علامہ اقبال بحضورِ قرآن	نومبر/دسمبر ۷۴ء اقبال نمبر ص ۶۱-۷۴
	iii	علامہ اقبال کا شعری آہنگ اور ضربِ کلیم	اکتوبر/دسمبر ۷۳ء اقبال نمبر ص ۱۳۲-۱۴۷
محمود احمد ناظر		پلگریمیج آف ایٹرنٹی۔ منظوم انگریزی ترجمہ جاوید نامہ از شیخ محمود احمد (تبصرہ)	جنوری ۶۳ء ص ۱۱۵-۱۱۹
مظفر حسن ملک		اقبال: فکر و عمل کا اتحاد	جولائی/ستمبر ۷۸ء آزادی نمبر ص ۳۲-۵۹
معین الدین عقیل، ڈاکٹر	i	سید جمال الدین افغانی اور اقبال	جولائی/اکتوبر ۷۷ء اقبال نمبر ص ۱۹۵-۲۲۶
	ii	دنیائے اسلام میں وطنی قومیت کا مسئلہ اور اقبال	مارچ/جون ۸۳ء ص ۱۵-۱۷
ممتاز حسن، ڈاکٹر		قارئین اقبال کے لیے گوئٹے کی اہمیت	جنوری ۷۴ء اقبال نمبر ص ۱۴۰-۱۴۵
ممتاز منگلوری		اندلس۔ کلام اقبال کے آئینے میں	اکتوبر ۷۳ء اقبال نمبر ص ۲۸۷-۳۲۹
منظور حسین خواجہ		علامہ اقبال کا ایک غیر مطبوعہ خط	اکتوبر ۷۳ء اقبال نمبر ص ۱۸۹
میرزا ادیب	i	خطوط اقبال مرتبہ رفیع الدین ہاشمی (تبصرہ)	مئی/جون ۷۷ء ص ۹۶-۹۸
	ii	علامہ اقبال کی ایک شوخی [illegible]	جولائی/اکتوبر ۷۷ء اقبال نمبر ص ۹۰-۱۱۲
نامعلوم	i	Letters and Writings of Iqbal. تالیف بشیر احمد ڈار (تبصرہ) نامعلوم	جولائی ۶۷ء ص ۱۵۰
	ii	نقش اقبال، مرتبہ سید عبدالواحد معینی (تبصرہ)	اپریل ۷۰ء ص ۱۶۳
	iii	مطالعات اقبال مرتبہ اسلم ملک (تبصرہ)	" " ص ۱۶۳
	iv	مکاتیب بنام گرامی مرتبہ عبداللہ قریشی (تبصرہ)	جنوری ۷۰ء ص ۱۳۶-۱۳۸
	v	علامہ اقبال بھوپال میں مرتبہ عبدالقوی دسنوی (تبصرہ)	" " ص ۱۶۷-۱۶۸
	vi	گفتار اقبال: مرتبہ محمد رفیق افضل (تبصرہ)	اپریل ۷۰ء ص ۱۹۰
	vii	اردو شاعری پر افکار اقبال کے اثرات۔	جنوری/مارچ ۸۵ء ص ۱-۱۳

نور محمد قادری، سید		سید نذیر نیازی کی ایک نادر تحریر	اکتوبر/دسمبر ۸۲ء اقبال نمبر ص ۳۰ - ۳۳
وارث سرہندی		انوار اقبال مرتبہ بشیر احمد ڈار (تبصرہ)	جنوری، ۰۷ء ص ۱۲۵ - ۱۲۶
وحید قریشی، ڈاکٹر	ا	آثار اقبال	اکتوبر ۷۳ء اقبال نمبر ص ۱۹۰ - ۱۹۶
	اا	اقبال اور چغتائی	جولائی/اکتوبر ۷۷ء اقبال نمبر ص ۲۹ - ۴۲